Código: 32016
Título: Un mundo desbocado
Profesor: Tito Lacruz
www.com.ve

TITO IVAN
LACRUZ RANGEL

ANTHONY GIDDENS

UN MUNDO DESBOCADO

LOS EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN EN NUESTRAS VIDAS

Traducción de Pedro Cifuentes

TAURUS

PENSAMIENTO

Título original: *Runaway World*
Publicado por Profile Books Ltd en 1999
© 1999, Anthony Giddens
© De esta edición:
Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2000
Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono 91 744 90 60
Telefax 91 744 92 24

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80, n.º 10-23
Teléfono: 635 12 00
Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez
ISBN: 84-306-0385-9
Dep. Legal: M-10.002-2000
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser
reproducida, ni en todo ni en parte,
ni registrada en o transmitida por,
un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma
ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia,
o cualquier otro, sin el permiso previo
por escrito de la editorial.

ÍNDICE

Prefacio 9

Introducción 13

I. GLOBALIZACIÓN 19
II. RIESGO 33
III. TRADICIÓN 49
IV. FAMILIA 65
V. DEMOCRACIA 81

LECTURAS SELECCIONADAS 97

ÍNDICE ANALÍTICO 111

A Michele y Katy

Prefacio

Este breve libro nació como las Conferencias Reith de la BBC para el año 1999, emitidas en la Radio 4 de la BBC y en el Servicio Mundial. Hay una cierta distinción en el hecho de ser el último conferenciante Reith del siglo XX. Dada la coyuntura, me pareció apropiado abordar un ambicioso conjunto de cuestiones relativas al estado del mundo en este fin de siglo. Confiaba en que las conferencias fomentaran la controversia y así fue. Fueron rebatidas, de manera gratificante, en periódicos y revistas de todo el mundo. Afortunadamente, también captaron numerosos defensores.

Denominé a estas conferencias y a este libro *Un mundo desbocado*, porque la frase encierra sentimientos que muchos tenemos al vivir en un tiempo de cambios rápidos. Pero no soy la primera persona en haber utilizado el término "mundo desbocado". Ni siquiera soy el primer conferenciante Reith en emplearlo. Era el título de las Conferencias Reith pronunciadas por el célebre antropólogo Edmund Leach hace un cuarto de siglo. Él puso, sin embargo, un signo de interrogación después de su título. Ya no creo que sea necesario.

Leach grabó sus conferencias en algún estudio de las profundidades de la Broadcasting House, en Londres, como hacía todo colaborador hasta hace poco. El conferenciante de 1998, el historiador de guerra John Keegan, se desvió de la regla convencional y habló frente a un público invitado. Después de cada disertación había una sesión de preguntas y respuestas. Las mías también siguieron este formato, pero marcaron una innovación, al ser las primeras internacionales. La conferencia inicial y la de clausura —sobre globalización y democracia— fueron pronunciadas en Londres. Las que analizan el riesgo, la tradición y la familia se grabaron en Hong Kong, Nueva Delhi y Washington, respectivamente. Todas provocaron una vigorosa respuesta de los asistentes, y me gustaría dar las gracias a todos los participantes.

También quiero dar las gracias a aquellos que intervinieron en el debate que tuvo lugar en Internet. Lo que intentamos fue iniciar una conversación electrónica mundial sobre la globalización. Muchas personas de todos los rincones del mundo enviaron sus comentarios y críticas. Espero que me perdonen por no poder responder individualmente a los argumentos y dudas planteados.

Otras se involucraron de manera mucho más continua en el desarrollo de las conferencias y tengo una gran deuda con ellos por el éxito, cualquiera que sea, que éstas alcanzaran. Quisiera destacar especialmente a James Boyle, técnico de Radio 4; sir Christopher Bland, presidente de la BBC; Gwyneth Williams, productora; Charles Sigler, Smita Patel, Gary Wisby, Mark Byford, Mark Smith, Marion Greenwood, Jenny Abramsky, Sue Lynas,

Mark Damazer, Sheila Cook y el resto del equipo de producción de la BBC; los presentadores de la BBC, que hicieron un trabajo tan competente —Melvyn Bragg, Matt Frei, Mark Tully y Bridget Kendall—; Anna Ford, que ayudó de muchas maneras; de la London School of Economics, Anne de Sayrah, Denise Annett, Miriam Clarke —que hizo un trabajo de ley pasando a máquina una y otra vez el manuscrito—, Amanda Goodall, Alison Cheevers, Chris Fuller, Fiona Hodgson, Boris Holzer y Reggie Simpson. Estoy especialmente agradecido a Alena Ledeneva, por su consejo y apoyo. David Held leyó varias versiones diferentes del manuscrito e hizo muchos agudos comentarios.

Anthony Giddens,
junio de 1999.

Introducción

"El mundo tiene prisa, y se acerca a su fin"; lo dijo un arzobispo llamado Wulfstan en un sermón pronunciado en York en el año 1014. Es fácil imaginar los mismos presagios expresados hoy. ¿Son las esperanzas e inquietudes de un periodo simplemente copias de épocas anteriores? ¿Tiene realmente el mundo en el que vivimos, a punto de acabar el siglo XX, alguna diferencia con el de tiempos anteriores?

Sí. Hay buenas y objetivas razones para pensar que vivimos un periodo crucial de transición histórica. Además, los cambios que nos afectan no se reducen a una zona concreta del globo, sino que se extienden prácticamente a todas partes.

Nuestra época surgió bajo el impacto de la ciencia, la tecnología y el pensamiento racional; sus orígenes están en la Europa de los siglos XVII y XVIII. La cultura industrial occidental fue forjada por la Ilustración —por los libros de pensadores que luchaban contra la influencia de la religión y el dogma, que querían reemplazar por un enfoque más razonado de la vida práctica.

Los filósofos ilustrados trabajaban con una máxima simple pero aparentemente muy poderosa. Cuanto más capaces seamos de comprender racionalmente el mundo y a nosotros mismos, mejor podremos manejar la historia para nuestros propósitos. Debemos librarnos de los hábitos y prejuicios del pasado para controlar el futuro.

Karl Marx, cuyas ideas deben mucho al pensamiento de la Ilustración, expresó el concepto con mucha sencillez. Hemos de entender la historia, explicaba, para poder hacer historia. Marx y el marxismo, guiados por este principio, tuvieron un enorme influjo en el siglo XX.

Según este pensamiento, con el desarrollo ulterior de la ciencia y la tecnología el mundo llegaría a ser más estable y ordenado. Incluso muchos pensadores contrarios a Marx aceptaban la idea. El novelista George Orwell, por ejemplo, anticipó una sociedad con demasiada estabilidad y predictibilidad —en la cual todos nos convertiríamos en pequeñas piezas de una enorme máquina social y económica—. Al igual que otros muchos pensadores sociales, como el famoso sociólogo alemán Max Weber.

El mundo en el que nos encontramos hoy, sin embargo, no se parece mucho al que pronosticaron. Tampoco lo sentimos de la misma manera. En lugar de estar cada vez más bajo nuestro control, parece fuera de él —un mundo desbocado—. Es más, algunas de las tendencias que se suponía harían la vida más segura y predecible para nosotros, incluido el progreso de la ciencia y la tecnología, tienen a menudo el efecto contrario. Por ejemplo, el cambio climático global y sus riesgos inherentes resultan probablemente de nuestra intervención sobre

el medio ambiente. No son fenómenos naturales. Ciencia y tecnología están inevitablemente implicadas en nuestros intentos por contrarrestar tales riesgos, pero han contribuido también, y en primer lugar, a crearlos.

Nos enfrentamos a situaciones de riesgo que nadie en la historia ha tenido que afrontar —el calentamiento global sólo es una de ellas—. Muchos de los riesgos e incertidumbres nuevos nos afectan independientemente de donde vivamos y de lo privilegiados o marginados que seamos. Están ligados a la globalización, ese paquete de cambios que constituye el objeto de este libro. También la ciencia y la tecnología se han globalizado. Se ha calculado que son más los científicos que trabajan hoy en el mundo que los que han intervenido en la historia de la ciencia anteriormente. La globalización tiene, sin embargo, diversas dimensiones. Introduce otras formas de riesgo e incertidumbre, especialmente las relativas a la economía electrónica globalizada —ella misma una novedad reciente—. Como en el caso de la ciencia, aquí el riesgo tiene doble filo. Está estrechamente ligado a la innovación. No debe ser siempre minimizado; la adopción activa de riesgos económicos y empresariales es la fuerza motriz de la economía globalizada.

Qué es la globalización, y si es nueva en algún sentido, son focos de un debate intenso. Abordo este debate en el capítulo 1, ya que gran parte del resto depende de ello. Los hechos, no obstante, son, en realidad, bastante claros. La globalización está reestructurando nuestros modos de vivir, y de forma muy profunda. Está dirigida por Occidente, lleva la fuerte impronta del poder político y económico estadounidense y es altamente desigual en sus consecuencias. Pero la globalización no es sólo el

dominio de Occidente sobre el resto; afecta a Estados Unidos igual que a otros países.

La globalización influye en la vida diaria tanto como en los acontecimientos que se suceden a escala mundial. Por eso este libro incluye una extensa reflexión sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia. En muchas zonas del mundo las mujeres están reclamando una autonomía mayor que la que han gozado hasta ahora y están entrando en el mercado laboral masivamente. Estos aspectos de la globalización son al menos tan importantes como los que se producen en el mercado global. Contribuyen a las presiones y tensiones que están afectando a los modos tradicionales de vida en la mayoría de las regiones mundiales. La familia tradicional está amenazada, está cambiando, y lo hará mucho más. Otras tradiciones, como las vinculadas a la religión, también experimentan grandes transformaciones. El fundamentalismo nace en un mundo de tradiciones en derrumbe.

El campo de batalla del siglo XXI enfrentará al fundamentalismo con la tolerancia cosmopolita. En un mundo globalizado, donde se transmiten rutinariamente información e imágenes a lo largo del planeta, todos estamos en contacto regular con otros que piensan diferentemente y viven de forma distinta que nosotros. Los cosmopolitas aceptan y abrazan esta complejidad cultural. Los fundamentalistas la encuentran perturbadora y peligrosa. Ya sea en los ámbitos de la religión, la identidad étnica o el nacionalismo, se refugian en una tradición renovada y purificada —y, con bastante frecuencia, en la violencia.

Podemos confiar legítimamente en que triunfe una actitud cosmopolita. La tolerancia de la diversidad cultural y la democracia están estrechamente ligadas, y la democracia se está extendiendo por el mundo. La globalización está detrás de la expansión de la democracia. Al mismo tiempo, paradójicamente, expone los límites de las estructuras democráticas habituales, es decir, de las estructuras de la democracia parlamentaria. Tenemos que seguir democratizando las instituciones existentes y hacerlo de forma que respondan a las demandas de la era global. Nunca seremos capaces de ser los amos de nuestra historia, pero podemos y debemos encontrar maneras de controlar las riendas de nuestro mundo desbocado.

I.
Globalización

Una amiga mía estudia la vida rural de África central. Hace unos años hizo su primera visita a una zona remota donde iba a efectuar su trabajo de campo. El día que llegó la invitaron a una casa local para pasar la velada. Esperaba averiguar algo sobre los entretenimientos tradicionales de esta comunidad aislada. En vez de ello, se encontró con un pase de *Instinto básico* en vídeo. La película, en aquel momento, no había ni llegado a los cines de Londres.

Anécdotas como ésta revelan algo sobre nuestro mundo. Y no son triviales. No es sólo cuestión de que la gente añada parafernalia moderna —vídeos, aparatos de televisión, ordenadores personales, etc.— a sus vidas. Vivimos en un mundo de transformaciones que afectan casi a cualquier aspecto de lo que hacemos. Para bien o para mal nos vemos propulsados a un orden global que nadie comprende del todo, pero que hace que todos sintamos sus efectos.

Puede que globalización no sea una palabra particularmente atractiva o elegante. Pero absolutamente nadie que quiera entender nuestras perspectivas en este

fin de siglo puede ignorarla. Viajo mucho para hablar en el extranjero. No hay un solo país en el que la globalización no esté siendo exhaustivamente discutida. En Francia la palabra es *mondialisation*. En España y América Latina, *globalización*. Los alemanes dicen *Globalisierung*.

La difusión global del término testimonia las mismas tendencias a las que se refiere. Todo gurú de los negocios habla de ello. Ningún discurso político está completo sin una referencia a él. A finales de los años ochenta, sin embargo, la palabra apenas se utilizaba, ni en la literatura académica ni en el lenguaje cotidiano. Ha pasado de ningún lugar a estar casi en todas partes.

Dada su repentina popularidad, no debería sorprendernos que el significado del concepto no esté siempre claro o que se haya desencadenado una reacción intelectual contra él. La globalización tiene algo que ver con la tesis de que todos vivimos ahora en un mismo mundo —pero ¿de qué formas exactamente? ¿Es la idea realmente válida?—. Diferentes pensadores han adoptado posturas completamente opuestas sobre la globalización en los debates surgidos en los últimos años. Algunos se resisten a ella en bloque. Los llamo los escépticos.

Según los escépticos, toda la palabrería sobre la globalización se queda en eso, en mera palabrería. Sean cuales sean sus beneficios, sus desafíos y tormentos, la economía globalizada no es especialmente diferente de la que existía en periodos anteriores. El mundo funciona de forma bastante parecida a como lo ha hecho durante muchos años.

La mayoría de los países, afirman los escépticos, ganan sólo una pequeña parte de su renta con el comercio exterior. Además, buena parte del intercambio económico se da entre regiones, en lugar de ser verdaderamente mundial. Los países de la Unión Europea, por ejemplo, comercian principalmente entre ellos. Lo mismo se puede decir de los otros grandes bloques comerciales, como la costa pacífica de Asia o Norteamérica.

Otros toman una postura muy diferente. Los denominaré radicales. Los radicales afirman que no sólo la globalización es muy real, sino que sus consecuencias pueden verse en todas partes. El mercado global, dicen, está mucho más desarrollado incluso que en los años sesenta y setenta, y es ajeno a las fronteras nacionales. Los Estados han perdido gran parte de la soberanía que tuvieron, y los políticos mucha de su capacidad para influir en los acontecimientos. No es sorprendente que nadie respete ya a los líderes políticos, o que nadie tenga mucho interés en lo que tienen que decir. La era del Estado-nación ha terminado. Los Estados, como dice el escritor financiero japonés Kenichi Ohmae, se han convertido en meras "ficciones". Autores como Ohmae ven las dificultades económicas de la crisis asiática de 1998 como ejemplo de la realidad de la globalización, aunque vista desde su lado destructivo.

Los escépticos tienden a situarse en la izquierda política, especialmente en la vieja izquierda. Pues si todo esto es, esencialmente, un mito, los gobiernos pueden controlar todavía la vida económica y el Estado del bienestar permanecer intacto. La idea de globalización, según los escépticos, es una ideología propagada por librecambistas que quieren desmantelar los sistemas de bienestar y recortar los gastos estatales. Lo ocurrido es, como mucho, una vuelta a lo que el mundo era hace un siglo. A finales del siglo XIX había ya una economía mundial

abierta, con un gran volumen de comercio, incluido el tráfico de capitales.

Y bien, ¿quién tiene razón en este debate? Creo que los radicales. El nivel de comercio mundial es hoy mucho mayor de lo que ha sido jamás y abarca un espectro mucho más amplio de bienes y servicios. Pero la mayor diferencia está en el nivel de flujos financieros y de capitales. Ajustada como está al dinero electrónico —dinero que existe sólo como dígitos en ordenadores—, la economía mundial de hoy no tiene paralelo en épocas anteriores.

En la nueva economía electrónica global gestores de fondos, bancos, empresas, al igual que millones de inversores individuales, pueden transferir cantidades enormes de capital de un lado del mundo a otro con el botón de un ratón. Al hacerlo pueden desestabilizar lo que podían parecer economías sólidas y a prueba de bomba, como sucedió en Asia.

El volumen de transacciones económicas mundiales se mide normalmente en dólares estadounidenses. Para la mayoría de la gente un millón de dólares es mucho dinero. Medido como fajo de billetes de cien dólares, abultaría 50 centímetros. Cien millones de dólares llegarían más alto que la catedral de San Pablo de Londres. Mil millones de dólares medirían casi 200 kilómetros, 20 veces más que el monte Everest.

Sin embargo, se maneja mucho más de mil millones de dólares *cada día* en los mercados mundiales de capitales. Significa un aumento masivo desde sólo finales de los años ochenta, por no referirnos a un pasado más lejano. El valor del dinero que podamos tener en nuestros bolsillos o nuestras cuentas bancarias cambia por momentos según las fluctuaciones de estos mercados.

Por tanto, no vacilaría en decir que la globalización, tal como la experimentamos, es en muchos aspectos no sólo nueva, sino revolucionaria. Pero no creo que ni los escépticos ni los radicales hayan comprendido adecuadamente qué es o cuáles son sus implicaciones para nosotros. Ambos grupos consideran el fenómeno casi exclusivamente en términos económicos. Es un error. La globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica. Se ha visto influida, sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente de finales de los años sesenta.

A mediados del siglo XIX un retratista de Massachusetts, Samuel Morse, transmitió el primer mensaje —"¿qué ha fraguado Dios?"— por telégrafo eléctrico. Al hacerlo inició una nueva fase en la historia del mundo. Nunca antes se había enviado un mensaje sin que alguien fuera a algún sitio a llevarlo. Y, con todo, la llegada de las comunicaciones por satélite marca una ruptura igual de dramática con el pasado. Hasta 1969 no se lanzó el primer satélite comercial. Hoy hay más de doscientos satélites parecidos sobrevolando la Tierra y cada uno porta una inmensa cantidad de información. Por primera vez en la historia es posible la comunicación instantánea de una esquina del mundo a otra. Otros tipos de comunicación electrónica, cada vez más incorporados a la transmisión por satélite, también se han acelerado en los últimos años. Hasta finales de los años cincuenta no existían cables específicamente transatlánticos o transpacíficos. Los primeros contenían menos de cien canales de voz. Los actuales recogen más de un millón.

El 1 de febrero de 1999, unos ciento cincuenta años después de que Morse inventara su sistema de puntos y

rayas, su código desapareció finalmente de la escena mundial. Dejó de utilizarse como medio de comunicación marítima. En su lugar ha aparecido un sistema que utiliza tecnología satélite, mediante el que cualquier barco en apuros puede ser localizado inmediatamente. La mayoría de los países se prepararon para la transición con tiempo. Los franceses, por ejemplo, abandonaron el código Morse en sus aguas territoriales en 1997; se dieron de baja con un adorno galo: "A todos. Éste es nuestro último grito antes del silencio eterno".

La comunicación electrónica instantánea no es sólo una forma de transmitir noticias o información más rápidamente. Su existencia altera la textura misma de nuestras vidas, seamos ricos o pobres. Algo ha cambiado en la esencia de nuestra experiencia cotidiana cuando puede sernos más conocida la imagen de Nelson Mandela que la cara de nuestro vecino de enfrente.

Nelson Mandela es una celebridad mundial, y la celebridad en sí misma es, en gran medida, producto de nuevas tecnologías de la comunicación. El alcance de las tecnologías mediáticas crece con cada ola de innovación. Le costó cuarenta años a la radio conseguir una audiencia de 50 millones en Estados Unidos. La misma cantidad de gente utilizaba ordenadores personales sólo quince años después de que apareciera el ordenador personal. Hicieron falta sólo cuatro años, desde que se hizo accesible, para que 50 millones de estadounidenses usaran Internet con regularidad.

Es un error pensar que la globalización sólo concierne a los grandes sistemas, como el orden financiero mundial. La globalización no tiene que ver sólo con lo que hay "ahí fuera", remoto y alejado del individuo. Es tam-

bién un fenómeno de "aquí dentro", que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas. El debate sobre valores familiares que se desarrolla en muchos países puede parecer muy apartado de las influencias globalizadoras. No lo está. Los sistemas familiares tradicionales están transformándose, o en tensión, en muchas zonas del mundo, sobre todo al exigir las mujeres una mayor igualdad. Nunca ha habido una sociedad, al menos entre las registradas en la historia, en la cual las mujeres hayan sido ni siquiera aproximadamente iguales a los hombres. Ésta es una revolución verdaderamente global en la vida diaria, cuyas consecuencias se están sintiendo en todo el mundo, en ámbitos que van desde el trabajo a la política.

La globalización es, pues, una serie compleja de procesos, y no uno sólo. Operan, además, de manera contradictoria o antitética. La mayoría de la gente cree que la globalización simplemente "traspasa" poder o influencia de las comunidades locales y países a la arena mundial. Y ésta es, desde luego, una de sus consecuencias. Las naciones pierden algo del poder económico que llegaron a tener. Pero también tiene el efecto contrario. La globalización no sólo presiona hacia arriba, sino también hacia abajo, creando nuevas presiones para la autonomía local. El sociólogo norteamericano Daniel Bell lo describe muy bien cuando dice que la nación se hace no sólo demasiado pequeña para solucionar los grandes problemas, sino también demasiado grande para arreglar los pequeños.

La globalización es la razón del resurgimiento de identidades culturales locales en diferentes partes del mundo. Si uno se pregunta, por ejemplo, por qué los es-

coceses quieren más autonomía en el Reino Unido, o por qué hay un fuerte movimiento separatista en Quebec, la respuesta no se va a encontrar sólo en su historia cultural. Los nacionalismos locales brotan como respuesta a tendencias globalizadoras, a medida que el peso de los Estados-nación más antiguos disminuye.

La globalización también presiona lateralmente. Crea nuevas zonas económicas y culturales dentro y a través de países. Ejemplos son Hong Kong, el norte de Italia y Silicon Valley, en California. O la región de Barcelona. El área que rodea Barcelona en el norte de España se adentra en Francia. Cataluña, donde está Barcelona, está sólidamente integrada en la Unión Europea. Es parte de España, pero también mira hacia fuera.

Estos cambios se ven impulsados por una serie de factores, algunos estructurales, otros más específicos e históricos. Los flujos económicos están, ciertamente, entre las fuerzas motrices —especialmente el sistema financiero mundial—. No son, sin embargo, fuerzas de la naturaleza. Han sido modeladas por la tecnología y la difusión cultural, así como por las decisiones de los gobiernos de liberalizar y desregular sus economías nacionales.

El colapso del comunismo soviético ha consolidado esta evolución, pues ningún grupo significativo de países queda ya fuera. No fue un colapso casual. La globalización explica por qué y cómo encontró su fin el comunismo soviético. La antigua Unión Soviética y los países de Europa del Este eran comparables a Occidente en cuanto a niveles de crecimiento hasta, más o menos, comienzos de los años setenta. Después de ese momento se quedaron atrás rápidamente. El comunismo soviético, con su énfasis en la empresa estatal y la industria

pesada, no podía competir en la economía electrónica mundial. El control ideológico y cultural en el que se basaba la autoridad política comunista no podía sobrevivir en una era de medios de comunicación globales.

Los regímenes soviético y de Europa del Este eran incapaces de evitar la recepción de emisiones de radio y televisión occidentales. La televisión jugó un papel directo en las revoluciones de 1989, que se han llamado, con razón, las primeras "revoluciones televisivas". Las protestas callejeras que tenían lugar en un país eran observadas por audiencias televisivas de otros, y mucho público se lanzaba entonces a las calles.

La globalización, por supuesto, no está evolucionando equitativamente, y de ninguna manera es totalmente benigna en sus consecuencias. Muchas personas que viven fuera de Europa y Norteamérica la consideran, y les desagrada, una occidentalización —o incluso americanización, ya que Estados Unidos es ahora la única superpotencia, con una posición económica, cultural y militar dominante en el orden mundial—. Muchas de las expresiones culturales más visibles de la globalización son estadounidenses: Coca-Cola, McDonald's, la CNN.

La mayoría de las empresas multinacionales gigantes están también instaladas en EE UU. Y las que no, vienen de los países ricos, no de las zonas más pobres del mundo. Una visión pesimista de la globalización la tendría mayormente por un asunto del norte industrial, en el que las sociedades en desarrollo del sur tienen poco o ningún peso. La vería destrozando culturas locales, ampliando las desigualdades mundiales y empeorando la suerte de los marginados. La globalización, razonan algunos, crea un mundo de ganadores y perdedores, unos

pocos en el camino rápido hacia la prosperidad, la mayoría condenada a una vida de miseria y desesperación.

En efecto, las estadísticas son angustiosas. La porción de renta global de la quinta parte más pobre de la población mundial se ha reducido del 2,3 por 100 al 1,4 por 100 entre 1989 y 1998. La proporción que se lleva la quinta parte más rica, en cambio, ha aumentado. En el África subsahariana 20 países tienen menor renta per cápita en términos reales que a finales de los años setenta. En muchos países poco desarrollados las normas de seguridad y medio ambiente son escasas o prácticamente inexistentes. Algunas empresas transnacionales venden mercancías que son restringidas o prohibidas en los países industriales —medicinas de poca calidad, pesticidas destructivos o cigarrillos con un alto contenido en nicotina y alquitrán—. En lugar de una aldea global, alguien podría decir, esto parece más el saqueo global.

Junto al riesgo ecológico, con el que está relacionado, la creciente desigualdad es el mayor problema que afronta la sociedad mundial. No valdrá, sin embargo, culpar simplemente a los ricos. Es fundamental para mi razonamiento el hecho de que la globalización hoy es sólo en parte occidentalización. Por supuesto que las naciones occidentales, y en general los países industriales, tienen todavía mucha mayor influencia sobre los negocios mundiales que los Estados más pobres. Pero la globalización se está descentrando cada vez más —no se encuentra bajo el control de un grupo de naciones, y menos aún de las grandes empresas—. Sus efectos se sienten en los países occidentales tanto como en el resto.

Esto es cierto del sistema financiero mundial y de los cambios que afectan a la naturaleza misma del poder.

Lo que podría llamarse *colonización inversa* es cada vez más común y significa que países no occidentales influyen en pautas de Occidente. Los ejemplos abundan: la latinización de Los Ángeles, la emergencia de un sector globalmente orientado de alta tecnología en India o la venta de programas de televisión brasileños a Portugal.

— ¿Es la globalización una fuerza que promueve el bien común? La pregunta no puede contestarse de manera simple, dada la complejidad del fenómeno. La gente que lo pregunta, y que culpa a la globalización de agravar las desigualdades mundiales, suele tener en mente la globalización económica y, dentro de ella, el libre comercio. Bien, es seguramente obvio que el libre comercio no es una ganancia absoluta. Especialmente en lo que concierne a los países menos desarrollados. Abrir un país, o regiones dentro de él, al libre comercio puede minar una economía local de subsistencia. Un área que se hace dependiente de unos pocos productos vendidos en mercados mundiales es muy vulnerable a las alteraciones de los precios y al cambio tecnológico.

El comercio necesita siempre un marco de instituciones, al igual que otras formas de desarrollo económico. Los mercados no pueden ser creados con medios puramente económicos, y el grado en que una economía cualquiera debiera ser expuesta al mercado mundial debe depender de un conjunto de criterios. Oponerse, sin embargo, a la globalización económica y optar por el proteccionismo económico sería una táctica igualmente errónea para naciones ricas y pobres. El proteccionismo puede ser una estrategia necesaria en algunos momentos y países. En mi opinión, por ejemplo, Malai-

sia hizo bien en introducir controles en 1998 para contener el chorro de capitales que salía del país. Pero formas más continuadas de proteccionismo no ayudarán al desarrollo de los países pobres, y entre los ricos conduciría a bloques comerciales enfrentados.

Los debates sobre la globalización que mencioné al comienzo se han concentrado principalmente en sus implicaciones para el Estado-nación. ¿Son los Estados-nación, y por ende los líderes políticos nacionales, todavía poderosos o son cada vez más irrelevantes para las fuerzas que modelan el mundo? Los Estados-nación son, desde luego, aún poderosos, y los líderes políticos tienen un gran papel que jugar en el mundo. Pero al mismo tiempo el Estado-nación se está transformando ante nuestros ojos. La política económica nacional no puede ser tan eficaz como antes. Más importante es que las naciones han de repensar sus identidades ahora que las formas más antiguas de geopolítica se vuelven obsoletas. Aunque éste es un punto conflictivo, yo diría que tras el fin de la guerra fría muchas naciones no tienen enemigos. ¿Quiénes son los enemigos de Gran Bretaña, Francia o Brasil? La guerra en Kosovo no enfrentó a una nación con otra. Fue un conflicto entre un nacionalismo territorial anticuado y un intervencionismo nuevo, movido por razones éticas.

Las naciones afrontan hoy riesgos y peligros en lugar de enemigos, un cambio enorme en su propia naturaleza. Sólo de la nación se pueden hacer estos comentarios. Dondequiera que miremos vemos instituciones que parecen iguales que siempre desde fuera, y llevan los mismos nombres, pero que por dentro son bastante diferentes. Seguimos hablando de la nación, la familia, el

trabajo, la tradición, la naturaleza, como si todos fueran iguales que en el pasado. No lo son. La concha exterior permanece, pero por dentro han cambiado —y esto está ocurriendo no sólo en Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia, sino prácticamente en todas partes—. Son lo que llamo *instituciones concha*. Son instituciones que se han vuelto inadecuadas para las tareas que están llamadas a cumplir.

A medida que los cambios que he descrito en este capítulo toman cuerpo, crean algo que no ha existido antes: una sociedad cosmopolita mundial. Somos la primera generación que vive en esta sociedad, cuyos contornos sólo podemos ahora adivinar. Está trastornando nuestros modos de vida, independientemente de dónde nos encontremos. No es —al menos por el momento— un orden mundial dirigido por una voluntad humana colectiva. Más bien está emergiendo de una manera anárquica, casual, estimulado por una mezcla de influencias.

No está asentada ni asegurada, sino llena de inquietudes, además de marcada por divisiones profundas. Muchos de nosotros nos sentimos atenazados por fuerzas sobre las que no tenemos poder alguno. ¿Podemos volver a imponer nuestra voluntad sobre ellas? Creo que sí. La impotencia que experimentamos no es señal de deficiencias personales sino que refleja las deficiencias de nuestras instituciones. Necesitamos reconstruir las que tenemos o crear otras nuevas. Pues la globalización hoy no es accesoria en nuestras vidas. Es un giro en las propias circunstancias de nuestra vida. Es la manera en la que vivimos ahora.

II.
Riesgo

Julio de 1998 fue posiblemente el mes más caluroso de la historia, y puede que 1998, en conjunto, haya sido también el año más caluroso. Las olas de calor causaron estragos en muchas zonas del hemisferio norte. En Eilat (Israel), por ejemplo, la temperatura subió hasta casi 46 grados centígrados, mientras que el consumo de agua en el país aumentó un 40 por 100. Texas, en Estados Unidos, sufrió temperaturas cercanas. Durante los primeros ocho meses del año cada mes rebasaba el récord de ese mes. Poco tiempo después, sin embargo, en algunas de las áreas afectadas por las olas de calor cayó nieve en lugares que nunca la habían visto antes.

¿Son cambios de temperatura como éstos el resultado de la interferencia humana en el clima mundial? No podemos estar seguros, pero tenemos que admitir la posibilidad de que puedan serlo, al igual que el mayor número de huracanes, tifones y tormentas que se ha registrado en años recientes. Como consecuencia del desarrollo industrial mundial, puede que hayamos alterado el clima mundial y dañado, además, una parte mucho mayor de nuestro hábitat natural. No sabemos

qué cambios futuros acaecerán ni los peligros de sus secuelas.

Podemos entender algo de estas cuestiones diciendo que están todas vinculadas al *riesgo*. Espero persuadiros de que esta idea, aparentemente sencilla, descubre algunas de las características básicas del mundo en el que vivimos hoy.

A primera vista, puede parecer que el concepto de riesgo no tiene relevancia específica en nuestra época, comparada con periodos anteriores. Después de todo, ¿no ha tenido la gente que afrontar siempre una serie razonable de riesgos? Para la mayoría, la vida en la Edad Media europea era desagradable, tosca y corta, igual que para muchas personas en las zonas más pobres del mundo de hoy en día.

Pero aquí nos encontramos con algo realmente interesante. Salvo en algunos contextos marginales, el concepto de riesgo no existía en la Edad Media. Tampoco, al menos que yo sepa, existía en las demás culturas tradicionales. La idea de riesgo parece haber tomado cuerpo en los siglos XVI y XVII, y fue acuñada por primera vez por exploradores occidentales cuando realizaban sus viajes por el mundo. La palabra *riesgo* parece haber llegado al inglés a través del español o del portugués, donde se usaba para referirse a navegar en aguas desconocidas. En otras palabras, originariamente estaba orientada al espacio. Más tarde se trasladó al tiempo, utilizado como en la banca y la inversión, para indicar el cálculo de las consecuencias probables de las decisiones inversoras para prestamistas y prestatarios. Llegó posteriormente a referirse a una amplia gama de diferentes situaciones de incertidumbre.

Debo destacar que la noción de riesgo es inseparable de las ideas de probabilidad e incertidumbre. No puede decirse que una persona corre un riesgo cuando un resultado es seguro al 100 por 100.

Hay un viejo chiste que explica esto claramente. Un hombre salta desde la azotea de un rascacielos de cien pisos. Al pasar por cada ventana, mientras baja, la gente que hay dentro le oye decir: "Por ahora va bien, por ahora va bien, por ahora va bien...". Actúa como si estuviera haciendo una estimación de riesgo, pero el resultado, en verdad, está determinado.

Las culturas tradicionales no tenían un concepto del riesgo porque no lo necesitaban. Riesgo no es igual a amenaza o peligro. El riesgo se refiere a peligros que se analizan activamente en relación a posibilidades futuras. Sólo alcanza un uso extendido en una sociedad orientada hacia el futuro —que ve el futuro precisamente como un territorio a conquistar o colonizar—. La idea de riesgo supone una sociedad que trata activamente de romper con su pasado —la característica fundamental, en efecto, de la civilización industrial moderna.

Todas las culturas anteriores, incluidas las grandes civilizaciones antiguas del mundo, como Roma o la China tradicional, han vivido principalmente en el pasado. Han utilizado las ideas de destino, suerte o voluntad de los dioses donde ahora tendemos a colocar el riesgo. En las culturas tradicionales, si alguien tiene un accidente o, por el contrario, prospera, bueno, son cosas que pasan, o es lo que los dioses y espíritus querían. Algunas culturas han negado de plano la posibilidad de sucesos fortuitos. Los azandes, una tribu africana, creen que cuando una desgracia cae sobre alguien es cosa de bru-

jería. Si un individuo se pone enfermo, por ejemplo, es porque un enemigo ha estado haciendo magia negra.

Tales actitudes, por supuesto, no desaparecen completamente con la modernización. Las ideas mágicas y los conceptos de destino y cosmología todavía tienen adeptos. Pero con frecuencia siguen siendo supersticiones, en las que la gente sólo cree a medias y practica de manera un poco avergonzada. Las utilizan para respaldar decisiones de naturaleza más deductiva. Los jugadores, incluidos los de la bolsa, tienen sobre todo rituales que reducen psicológicamente las incertidumbres a las que tienen que hacer frente. Lo mismo puede decirse de los muchos riesgos que no podemos evitar correr, ya que estar vivo es, por definición, un asunto arriesgado. De ninguna manera sorprende que la gente todavía consulte a astrólogos, especialmente en momentos cruciales de su vida.

La aceptación del riesgo, con todo, es también condición de excitación y aventura —pensemos en el placer que mucha gente extrae de los riesgos del juego, de conducir deprisa, de los devaneos sexuales o de las piruetas de una montaña rusa en un parque de atracciones—. Además, una aceptación positiva del riesgo es la fuente misma de la energía que crea riqueza en una economía moderna.

Los dos aspectos del riesgo —su lado negativo y el positivo— aparecen en los primeros días de la sociedad industrial moderna. El riesgo es la dinámica movilizadora de una sociedad volcada en el cambio que quiere determinar su propio futuro en lugar de dejarlo a la religión, la tradición o los caprichos de la naturaleza. El capitalismo moderno difiere de todas las formas anteriores de

sistema económico por sus actitudes hacia el futuro. Los tipos anteriores de actividad de mercado eran irregulares o parciales. Los negocios de mercaderes y comerciantes, por ejemplo, nunca habían hecho mucha mella en la estructura básica de las civilizaciones tradicionales; todas permanecieron fundamentalmente agrícolas y rurales.

El capitalismo moderno se planta en el futuro al calcular el beneficio y la pérdida, y, por tanto, el riesgo, como un proceso continuo. Esto no pudo hacerse hasta la invención de la contabilidad, con el libro de doble entrada, en el siglo XV en Europa, que hizo posible analizar con precisión las posibilidades de invertir dinero para ganar más dinero. Muchos riesgos, por supuesto, como los concernientes a la salud, los queremos reducir tanto como podamos. Por ello, desde sus orígenes, la idea de riesgo va acompañada del surgimiento del seguro. No debemos considerar sólo aquí el seguro privado o mercantil. El Estado del bienestar, cuyo desarrollo puede rastrearse hasta las leyes isabelinas de pobres en Inglaterra, es esencialmente un sistema de gestión del riesgo. Está diseñado para proteger contra peligros que antes eran considerados disposiciones de los dioses: enfermedad, incapacidad, pérdida del empleo y vejez.

El seguro es la línea de base con la que la gente está dispuesta a asumir riesgos. Es el fundamento de la seguridad allí donde el destino ha sido suplantado por un compromiso activo con el futuro. Al igual que la idea de riesgo, las formas modernas de seguro empezaron con el tráfico marítimo. Los primeros seguros marítimos se suscribieron en el siglo XVI. Una empresa londinense aseguró por primera vez un riesgo de ultramar en 1782.

Lloyds, en Londres, asumió poco después una posición líder en la industria aseguradora emergente, lugar que ha mantenido durante dos siglos.

El seguro sólo es concebible donde creemos en un futuro diseñado por los hombres. Es uno de los medios para ejecutar ese proyecto: proporciona seguridad, pero en realidad es parasitario del riesgo y de las actitudes de la gente hacia él. Aquellos que ofrecen seguros, ya sea en forma privada o sistemas estatales de bienestar, están, simplemente, redistribuyendo riesgos. Si alguien suscribe un seguro de incendios para el caso de que su casa se queme, el riesgo no desaparece. El dueño traspasa el riesgo al asegurador a cambio de un pago. El intercambio y transferencia de riesgos no es un rasgo accidental en una economía capitalista. El capitalismo es impensable e inviable sin ellos.

Por estas razones, la idea de riesgo siempre ha estado relacionada con la modernidad; pero quiero defender que en el periodo actual este concepto asume una nueva y peculiar importancia. Se suponía que el riesgo era una forma de regular el futuro, de normalizarlo y traerlo bajo nuestro dominio. Las cosas no han resultado así. Nuestros mismos intentos por controlar el futuro tienden a volver hacia nosotros, forzándonos a buscar formas diferentes de ligarlo a la incertidumbre.

La mejor manera de explicar lo que está pasando es hacer una distinción entre dos tipos de riesgo. A uno lo llamaré riesgo externo. El riesgo externo es el riesgo que se experimenta como viniendo del exterior, de las sujeciones de la tradición o de la naturaleza. Quiero distinguir éste del riesgo manufacturado, con lo que aludo al riesgo creado por el impacto mismo de nuestro conocimiento creciente sobre el mundo. El riesgo manufacturado se refiere a situaciones que tenemos muy poca experiencia histórica en afrontar. La mayoría de los riesgos medioambientales, como los vinculados al calentamiento global, entran en esta categoría. Están directamente influidos por la globalización galopante que abordé en el capítulo 1.

La mejor manera en la que puedo clarificar la distinción entre ambas clases de riesgo es la siguiente: puede decirse que en toda cultura tradicional, y en la sociedad industrial hasta el umbral del día de hoy, los seres humanos estaban preocupados por los riesgos que venían de la naturaleza externa —malas cosechas, inundaciones, plagas o hambrunas—. En un momento dado, sin embargo —y muy recientemente en términos históricos—, empezamos a preocuparnos menos sobre lo que la naturaleza puede hacernos y más sobre lo que hemos hecho a la naturaleza. Esto marca la transición del predominio del riesgo externo al del riesgo manufacturado.

¿Quiénes somos aquí los *nosotros* que nos preocupamos? Bien, pienso ahora en todos nosotros, independientemente de que estemos en zonas más ricas o más pobres del mundo. Al mismo tiempo, es obvio que hay una división que, de manera general, separa a las regiones prósperas del resto. Todavía existen muchos más riesgos *tradicionales* del tipo mencionado —como el riesgo de una hambruna cuando la cosecha es mala— en los países pobres que se solapan con los riesgos nuevos.

Nuestra sociedad vive tras el fin de la naturaleza. El fin de la naturaleza no significa, obviamente, que el mundo físico o los procesos físicos dejen de existir. Se refiere

al hecho de que hay pocos aspectos del ambiente material que nos rodea que no se hayan visto influidos de algún modo por la intervención humana. Muchas cosas que eran naturales ya no lo son completamente, aunque no podemos estar siempre seguros de dónde acaba lo uno y empieza lo otro. En 1998 hubo grandes inundaciones en China; mucha gente perdió la vida. El desbordamiento de los grandes ríos ha sido parte recurrente de la historia china. ¿Eran estas inundaciones, en particular, más de lo mismo o estaban influidas por el cambio climático mundial? Nadie lo sabe, pero hay algunos rasgos inusuales de las inundaciones que sugieren que sus causas no fueron completamente naturales.

El riesgo manufacturado no concierne sólo a la naturaleza —o a lo que solía ser la naturaleza—. Penetra también en otras áreas de la vida. Tomemos, por ejemplo, el matrimonio y la familia, que experimentan ahora cambios profundos en los países industriales —y hasta cierto punto en todo el mundo—. Hace dos o tres generaciones, cuando la gente se casaba sabía lo que estaba haciendo. El matrimonio, ampliamente fijado por tradición y costumbre, estaba vinculado a un estado de la naturaleza —como lo sigue estando, por supuesto, en muchos países—. Sin embargo, allí donde las maneras tradicionales de hacer las cosas se disuelven, cuando la gente se casa o forma relaciones hay un sentido importante en el que no saben lo que están haciendo, porque las instituciones del matrimonio y la familia han cambiado muchísimo. Aquí los individuos están tomando un impulso fresco, como pioneros. En tales situaciones es inevitable, lo sepan o no, que empiecen a pensar cada vez más en términos de riesgo. Tienen que afrontar futuros personales mucho más abiertos que antes, con todas las oportunidades y los peligros que esto conlleva.

Al expandirse el riesgo manufacturado, éste adquiere una nueva inseguridad. El surgimiento de la idea de riesgo, como indiqué anteriormente, estuvo estrechamente ligado a la posibilidad de cálculo. La mayoría de las formas de seguro se basan directamente en esta conexión. Por ejemplo, cada vez que alguien se mete en un coche, uno puede medir la probabilidad de que esa persona se vea envuelta en un accidente. Ésta es una predicción actuarial —hay una larga serie temporal por detrás—. Las situaciones de riesgo manufacturado no son así. No sabemos, sencillamente, cuál es el nivel de riesgo, y en muchos casos no lo sabremos hasta que sea demasiado tarde.

No hace mucho (1996) fue el décimo aniversario del accidente en la estación nuclear de Chernóbil, en Ucrania. Nadie sabe cuáles serán sus consecuencias duraderas. Puede que haya, o no, un desastre reservado para la salud en un futuro cercano. Exactamente lo mismo sucede con el episodio del BSE* en el Reino Unido —el brote del llamado mal de las vacas locas— en cuanto a sus implicaciones para los humanos. Por ahora, no podemos estar seguros de que en algún momento no vaya a caer enferma mucha más gente que hasta el presente.

O considérese dónde estamos en relación con el cambio climático mundial. La mayoría de los científicos instruidos en la materia creen que el calentamiento glo-

* En castellano, EEB (encefalopatía espongiforme bovina); hemos mantenido las siglas inglesas debido a su difusión generalizada. (*N. del T.*)

bal está ocurriendo y que deberían tomarse medidas contra él. Pero sólo a mediados de los años setenta la opinión científica ortodoxa era que el mundo estaba en una fase de enfriamiento global. Una evidencia muy similar a la que se desplegó para sostener la hipótesis del enfriamiento mundial se presenta ahora para reforzar la del calentamiento global —olas de calor, rachas de frío, tipos raros de clima—. ¿Está ocurriendo el calentamiento global y tiene orígenes humanos? Probablemente, pero no estaremos ni podemos estar completamente seguros hasta que sea demasiado tarde.

En estas circunstancias hay un nuevo ambiente moral en la política, marcado por un tira y afloja entre las acusaciones de alarmismo, por un lado, y de encubrimiento, por otro. Si alguien —un miembro del gobierno, un científico experto o un investigador— se toma un determinado riesgo en serio, debe proclamarlo. Debe ser ampliamente difundido porque hay que convencer a la gente de que el riesgo es real —hay que montar un escándalo—. Pero si en verdad se crea un escándalo y el riesgo resulta ser mínimo, los implicados serán acusados de alarmismo.

Supongamos, no obstante, que las autoridades deciden inicialmente que el riesgo no es muy grande, como hizo el gobierno británico en el caso de la carne de vaca contaminada. En este ejemplo el gobierno dijo antes de nada: tenemos el respaldo de científicos; no existe un riesgo significativo, y quien lo desee puede seguir comiendo vacuno sin preocupación alguna. En tales situaciones, si los acontecimientos suceden de otra manera (como de hecho ocurrió), las autoridades serán acusadas de encubrirlos, y lo fueron.

Las cosas son aún más complejas de lo que sugieren estos ejemplos. Paradójicamente, el alarmismo puede ser necesario para reducir los riesgos que afrontamos —pero si tiene éxito, parece sólo eso, alarmismo—. El caso del sida es un ejemplo. Gobiernos y expertos hicieron una gran representación pública de los riesgos asociados al sexo no seguro para conseguir que la gente cambiase sus comportamientos sexuales. En parte como consecuencia, en los países desarrollados el sida no se extendió tanto como se había predicho en un principio. Entonces la respuesta fue: ¿por qué asustabais así a todo el mundo? Pero como sabemos de su propagación continuada en el mundo, hicieron —y hacen— muy bien en actuar así.

Este tipo de paradoja se vuelve rutina en la sociedad contemporánea, pero no hay manera fácil de resolverlo. Pues, como mencioné antes, en la mayoría de situaciones de riesgo manufacturado incluso la propia existencia de los riesgos es una cuestión a debatir. No podemos saber de antemano cuándo estamos realmente alarmando y cuándo no.

Nuestra relación con la ciencia y la tecnología es hoy diferente de la que era habitual en tiempos anteriores. En la sociedad occidental, durante dos siglos, la ciencia funcionó como una especie de tradición. Se suponía que el conocimiento científico superaría la tradición pero, en realidad, acabó convirtiéndose él mismo en otra. Era algo que la mayoría de la gente respetaba, pero que era externo a sus actividades. La gente lega *asumía* opiniones de los expertos.

Cuanto más se implican la ciencia y la tecnología en nuestras vidas, y además a nivel mundial, menos se sos-

tiene esta perspectiva. La mayoría de nosotros —incluidas las autoridades gubernamentales y los políticos— tenemos una relación mucho más activa o comprometida con la ciencia y la tecnología de lo que solíamos tener en el pasado.

Sencillamente, no podemos *aceptar* los hallazgos que los científicos presentan, aunque sólo sea porque los científicos están en desacuerdo entre sí con mucha frecuencia, particularmente en situaciones de riesgo manufacturado. Y todo el mundo reconoce ahora el carácter esencialmente variable de la ciencia. Siempre que alguien decide qué comer, qué desayunar, si tomar café descafeinado o normal, esa persona adopta una decisión en el contexto de información científica y tecnológica incompatible y cambiante.

Pensemos en el vino tinto. Como sucede con otras bebidas alcohólicas, antes se pensaba que el vino tinto era dañino para la salud. Algunos investigadores indicaron después que beberlo en cantidades razonables protege contra las enfermedades coronarias. Posteriormente se descubrió que cualquier forma de alcohol vale, pero que protege sólo a personas mayores de cuarenta años. ¿Quién sabe qué nos deparará la próxima serie de descubrimientos?

Algunas personas dicen que la manera más eficaz de manejar el aumento del riesgo manufacturado es limitar la responsabilidad adoptando el llamado *principio precautorio*. La idea del principio precautorio surgió por primera vez en Alemania a comienzos de los años ochenta, en el contexto de los debates ecológicos que allí tenían lugar. En su esquema más simple, propone que debe actuarse en cuestiones medioambientales (y, por

inferencia, otras formas de riesgo), aunque no haya evidencia científica definitiva sobre ellas. Así, en los años ochenta, varios países europeos iniciaron programas para combatir la lluvia ácida, mientras que en Gran Bretaña la falta de evidencia concluyente se utilizó para justificar la inactividad sobre éstos y otros problemas de contaminación.

El principio precautorio, sin embargo, no sirve siempre, ni siquiera puede aplicarse como modo de manejar los problemas del riesgo y de la responsabilidad. La regla de *estar cerca de la naturaleza*, o de limitar la innovación en lugar de entregarse a ella, no puede aplicarse siempre. La razón es que el balance de beneficios y peligros derivados del avance científico y tecnológico, y también de otras formas de cambio social, es imponderable. Tómese como ejemplo la controversia sobre los alimentos modificados genéticamente. Ya crecen cultivos modificados genéticamente en 35 millones de hectáreas de tierra en el mundo —un área 1,5 veces mayor que Gran Bretaña—. La mayoría se siembra en Norteamérica y China. Los cultivos incluyen soja, maíz, algodón y patatas.

No podría encontrarse una situación más obvia en la que la naturaleza ya no es naturaleza. Los riesgos incluyen una serie de incógnitas —o, si se puede decir así, incógnitas conocidas, porque el mundo tiene una pronunciada tendencia a sorprendernos—. Puede haber otras consecuencias que nadie haya anticipado todavía. Un tipo de riesgo es que los cultivos contengan peligros para la salud a medio o largo plazo. Después de todo, gran parte de la tecnología genética es esencialmente nueva, diferente de los métodos más antiguos de hibridación.

Otra posibilidad es que los genes incorporados a los cultivos para aumentar la resistencia a las plagas puedan propagarse a otras plantas —creando *superhierbas*—. Esto, a su vez, podría plantear una amenaza a la biodiversidad en el medio ambiente.

Ya que la presión para sembrar y consumir cultivos modificados genéticamente está en parte impulsada por intereses puramente comerciales, ¿no sería sensato imponer una prohibición global sobre ellos? Incluso suponiendo que tal prohibición fuera factible, las cosas —como siempre— no son tan sencillas. La agricultura intensiva extendida hoy día no es indefinidamente sostenible. Utiliza grandes cantidades de fertilizantes e insecticidas químicos, destructivos para el medio ambiente. No podemos volver a los modos más tradicionales de cultivar la tierra y esperar todavía alimentar a la población mundial. Los cultivos biomodificados podrían reducir el uso de contaminantes químicos y ayudar así a resolver estos problemas.

Se mire como se mire, estamos atrapados en la gestión del riesgo. Con la extensión del riesgo manufacturado, los gobiernos no pueden pretender que esta gestión no es su problema. Y necesitan colaborar, ya que muy pocos riesgos novedosos respetan las fronteras de las naciones.

Pero tampoco como individuos corrientes podemos ignorar estos nuevos riesgos —ni esperar a que llegue evidencia científica definitiva—. Como consumidores, cada uno de nosotros tiene que decidir si intentar evitar los productos modificados genéticamente o no. Estos riesgos, y los dilemas que los rodean, han penetrado profundamente en nuestra vida cotidiana.

Intentaré acercarme a algunas conclusiones y al mismo tiempo tratar de asegurar que mis razonamientos son claros. Nuestra era no es más peligrosa —ni más arriesgada— que las de generaciones anteriores, pero el balance de riesgos y peligros ha cambiado. Vivimos en un mundo donde los peligros creados por nosotros mismos son tan amenazadores, o más, que los que proceden del exterior. Algunos de ellos son verdaderamente catastróficos, como el riesgo ecológico mundial, la proliferación nuclear o el colapso de la economía mundial. Otros nos afectan como individuos mucho más directamente: por ejemplo, los relacionados con la dieta, la medicina o incluso el matrimonio.

Unos tiempos como los nuestros engendrarán inevitablemente movimientos religiosos renovadores y diversas filosofías *New Age*, que se oponen a la actitud científica. Algunos pensadores ecologistas se han vuelto hostiles a la ciencia, e incluso al pensamiento racional en general, debido a los riesgos ecológicos. Esta actitud no tiene mucho sentido. Sin el análisis científico ni siquiera conoceríamos estos riesgos. Nuestra relación con la ciencia, sin embargo, por las razones ya dadas, no será —no puede ser— la misma que en épocas anteriores.

No tenemos actualmente las instituciones que nos permitan controlar el cambio tecnológico, a nivel nacional o mundial. La debacle del BSE en Gran Bretaña y otros lugares podría haberse evitado si se hubiera establecido un diálogo público sobre el cambio tecnológico y sus consecuencias problemáticas. Más medios públicos para abordar la ciencia y la tecnología no acabarían con el dilema entre alarmismo y encubrimiento, pero nos permitirían reducir algunos de sus efectos más perniciosos.

Finalmente, no puede ni considerarse la posibilidad de tomar una actitud meramente negativa hacia el riesgo: éste tiene que ser siempre dominado, pero la adopción activa de riesgos es elemento esencial de una economía dinámica y de una sociedad innovadora. Vivir en una era global significa manejar una variedad de nuevas situaciones de esta índole. Puede que muchas veces tengamos que ser más audaces que cautelosos en apoyar la innovación científica u otras formas de cambio. Después de todo, una raíz de la palabra *riesgo* en el original portugués significa *atreverse.*

III.
TRADICIÓN

Cuando los escoceses se reúnen para celebrar su identidad nacional lo hacen impregnados de tradición. Los hombres visten el *kilt**, cada clan con su propio dibujo a cuadros, y los ceremoniales van acompañados del clamor de las gaitas. Mediante estos símbolos muestran su lealtad a los rituales arcaicos, cuyos orígenes se remontan hasta la Antigüedad.

Lo que ocurre es que no es así. Como la mayoría de los demás símbolos de lo escocés, todas éstas son creaciones bastante recientes. El *kilt* corto parece haber sido inventado por un industrial inglés de Lancashire, Thomas Rawlinson, a comienzos del siglo XVIII. Cambió el traje que vestían los habitantes de las Highlands** para acomodarlo a los trabajadores.

Los *kilts* fueron un producto de la revolución industrial. La meta no era preservar costumbres inveteradas,

* Falda que cubre hasta la rodilla, normalmente a cuadros, que visten los hombres escoceses en las Highlands. *(N. del T.)*

** Literalmente Tierras Altas, es el nombre de la región montañosa de Escocia, al norte de la depresión de Strathmore. *(N. del T.)*

sino lo contrario —sacar a los habitantes de las Highlands de los brezos y meterlos en la fábrica—. Los pobladores de las Lowlands*, que eran gran mayoría en Escocia, veían el traje de las Highlands como una forma bárbara de vestimenta, y la mayoría lo miraba con cierto desprecio. También muchos de los diseños que los clanes ostentan ahora fueron creados durante la era victoriana por sastres emprendedores que, acertadamente, vieron un mercado en ello.

Muchas cosas que creemos tradicionales y enterradas en la bruma de los tiempos son en verdad producto, como mucho, de los dos últimos siglos, y con frecuencia aún mucho más recientes. El caso del *kilt* escocés se recoge en un célebre libro de los historiadores Eric Hobsbawm y Terence Ranger llamado *The Invention of Tradition*. Exponen ejemplos de tradiciones inventadas en una variedad de países, incluida la India colonial.

Los británicos acometieron un estudio arqueológico en la década de 1860 para identificar los grandes monumentos de India y preservar su *herencia*. Creyendo que las artes locales estaban en declive, recolectaron piezas para enseñar en museos. Antes de 1860, por ejemplo, los soldados indios y británicos vestían los mismos uniformes de estilo occidental. Pero, a los ojos de los ingleses, los indios tenían que parecer indios. Los uniformes fueron modificados para incluir turbantes, fajas y túnicas consideradas *auténticas*. Algunas de las tradiciones que inventaron, o medio inventaron, continúan hoy en el país, aunque otras, por supuesto, fueron rechazadas después.

* Tierras Bajas de Escocia, al sur y al este de las Highlands. *(N. del T.)*

Tradición y costumbre, éstas han sido la materia de las vidas de la mayoría de la gente durante gran parte de la historia. Es extraordinario, sin embargo, el poco interés que suelen mostrar los académicos y pensadores en ellas. Hay discusiones interminables sobre la modernización y qué significa ser moderno, pero muy pocas sobre la tradición. Cuando estaba leyendo bibliografía para este capítulo me encontré con docenas de libros académicos ingleses que tenían *modernidad* en el título. De hecho, yo mismo he escrito unos pocos, pero sólo pude descubrir un par de libros específicamente sobre la tradición.

Fue la Ilustración del siglo XVIII, en Europa, la que dio mala fama a la tradición. Una de sus grandes figuras, el barón de Holbach, se expresaba así:

> Los maestros han fijado durante suficiente tiempo los ojos de los hombres en el cielo; dejémosles ahora volverlos a la tierra. Cansados de una teología incomprensible, fábulas ridículas, misterios impenetrables, ceremonias pueriles, dejen a la mente humana aplicarse al estudio de la naturaleza, de objetos inteligibles, verdades perceptibles y conocimiento útil. Dejen que las quimeras vanas de los hombres desaparezcan, y las opiniones razonables entrarán pronto en sus cabezas, que parecían destinadas para siempre al error.

Está claro que Holbach nunca buscó un compromiso serio con la tradición y su papel en la sociedad. La tradición aquí es meramente la sombra de la modernidad, una elaboración poco plausible que puede desecharse fácilmente. Si de verdad nos vamos a esforzar por entender la tradición, no podemos tratarla simplemente como

una tontería. Las raíces lingüísticas de la palabra *tradición* son antiguas. La palabra inglesa tiene sus orígenes en el término latino *tradere*, que significaba transmitir o dar algo a alguien para que lo guarde. *Tradere* se usaba originariamente en el contexto del Derecho romano, donde se refería a las leyes de la herencia. La propiedad que pasaba de una generación a otra se daba en administración —el heredero tenía obligación de protegerla y conservarla.

Puede parecer que la idea de tradición, a diferencia de los *kilts* y las gaitas, ha existido durante muchos siglos. Una vez más, las apariencias engañan. El término *tradición*, como se usa hoy, es en realidad un producto de los últimos doscientos años en Europa. Al igual que el concepto de riesgo, sobre el que hablé en el capítulo anterior, en la época medieval no había noción genérica de tradición. No había necesidad para tal palabra, precisamente porque tradición y costumbre estaban en todas partes.

La idea de tradición, entonces, es en sí misma una creación de la modernidad. Eso no significa que uno no deba usarla en relación a sociedades premodernas o no occidentales, pero sí implica que deberíamos enfocar el debate sobre la tradición con alguna prudencia. Al identificar tradición con dogma e ignorancia los pensadores de la Ilustración buscaban justificar su obsesión con lo nuevo.

Desembarazándonos de los prejuicios de la Ilustración, ¿cómo debemos entender la *tradición*? Un buen comienzo será volver a las tradiciones y costumbres inventadas. Éstas, sugieren Hobsbawm y Ranger, no son genuinas, sino artificiales, en lugar de crecer espontánea-

mente; son utilizadas para ejercer el poder, y no han existido desde tiempo inmemorial. Cualquier continuidad que impliquen con el pasado remoto es esencialmente falsa.

Yo daría la vuelta a su tesis. Todas las tradiciones, diría, son tradiciones inventadas. Ninguna sociedad tradicional fue totalmente tradicional, y las tradiciones y costumbres han sido inventadas por varias razones. No debemos pensar que la construcción consciente de una tradición se da sólo en la era moderna. Es más, las tradiciones siempre llevan incorporadas poder, estén o no construidas de manera deliberada. Reyes, emperadores, sacerdotes y otros las han inventado desde hace mucho tiempo en su beneficio y para legitimar su dominio.

Es un mito pensar que las tradiciones son impermeables al cambio: se desarrollan en el tiempo, pero también pueden ser repentinamente alteradas o transformadas. Diría que son inventadas y reinventadas.

Algunas tradiciones, por supuesto, como las asociadas a las grandes religiones, han durado cientos de años. Hay preceptos esenciales del islam, por ejemplo, que casi todos los creyentes musulmanes cumplen y que han permanecido reconociblemente iguales durante un periodo muy largo de tiempo. Cualquier continuidad que haya en tales doctrinas, sin embargo, coexiste con muchos cambios, incluso revolucionarios, en su interpretación y puesta en práctica. No existe una tradición completamente pura. Como todas las demás religiones mundiales, el islam bebió de una asombrosa variedad de fuentes culturales —esto es, otras tradiciones—. Lo mismo ocurrió con el Imperio otomano, que durante años in-

corporó influencias árabes, persas, griegas, romanas, bereberes, turcas e indias, entre otras.

Pero es sencillamente erróneo suponer que para que un conjunto determinado de símbolos o prácticas sea tradicional ha de haber existido durante siglos. El discurso navideño del monarca, que se emite todos los años en Gran Bretaña, se ha convertido en una tradición. Y existe sólo desde 1932. La persistencia en el tiempo no es el rasgo clave para definir la tradición o su pariente más difusa, la costumbre. Las características definitorias de la tradición son el ritual y la repetición. Las tradiciones son siempre propiedades de grupos, comunidades o colectividades. Los individuos pueden seguir tradiciones o costumbres, pero las tradiciones no son una cualidad del comportamiento individual en el sentido en el que lo son los hábitos.

Lo distintivo de la tradición es que define una especie de verdad. Para alguien que cumple una práctica tradicional no hay que hacer preguntas sobre posibles alternativas. Por mucho que cambie, una tradición ofrece un marco para la acción que permanece prácticamente incuestionable. Normalmente, las tradiciones tienen guardianes —eruditos, sacerdotes, sabios—. Guardián no es igual a experto. Toman su posición y poder del hecho de que sólo ellos son capaces de interpretar la verdad del ritual de la tradición. Sólo ellos pueden descifrar los significados verdaderos de los textos sagrados o de los otros símbolos incluidos en los rituales comunales.

La Ilustración trató de destrozar la autoridad de la tradición. Sólo lo logró parcialmente. Las tradiciones siguieron siendo fuertes durante mucho tiempo en la mayor parte de la Europa moderna, y están aún más

firmemente ancladas en el resto del mundo. Muchas tradiciones fueron reinventadas y se instituyeron otras nuevas. Hubo un intento coordinado de algunos sectores de la sociedad para proteger o adaptar las viejas tradiciones. En definitiva, de esto trataban, y tratan, básicamente todas las filosofías conservadoras. La tradición es quizá el concepto más importante del conservadurismo, ya que los conservadores creen que contiene sabiduría acumulada.

Un motivo más de la persistencia de la tradición en los países industriales fue que los cambios institucionales alumbrados por la modernidad se limitaron en gran medida a las instituciones públicas —especialmente el gobierno y la economía—. Las maneras tradicionales de hacer las cosas tendían a subsistir o a restablecerse en muchos ámbitos de la vida, incluida la vida diaria. Uno podría incluso decir que había una suerte de simbiosis entre modernidad y tradición. En la mayoría de los países, por ejemplo, la familia, la sexualidad y las divisiones entre los sexos continuaron saturadas de tradición y costumbre.

Dos cambios básicos se están produciendo hoy bajo el impacto de la globalización. En los países occidentales no sólo las instituciones públicas, sino también la vida cotidiana, se están desprendiendo de estas influencias. Y otras sociedades del mundo, que mantenían un estilo de vida más tradicional, lo están perdiendo. Deduzco que esto está en el núcleo de la sociedad global cosmopolita emergente de la que he hablado anteriormente.

Esta sociedad vive tras el fin de la naturaleza. Pocos aspectos del mundo físico, en otras palabras, son ya sólo naturales —no se han visto afectados por la inter-

vención humana—. Es también una sociedad que vive después del fin de la tradición. Éste no significa que la tradición desaparezca, como querían los pensadores de la Ilustración. Al contrario, sigue floreciendo en todas partes en versiones diferentes. Pero cada vez menos —si puedo decirlo así— se vive la tradición como antes: la manera tradicional significa defender este tipo de actividades a través de su propio ritual y simbolismo —defenderlas a través de sus pretensiones internas de verdad.

Un mundo donde la modernización no se restringe a un área geográfica, sino que se manifiesta mundialmente, tiene una serie de consecuencias para la tradición. Tradición y ciencia se entremezclan a veces de formas extrañas e interesantes. Pensemos, por ejemplo, en el tan comentado episodio que ocurrió en India en 1995, cuando las deidades de algunos santuarios hindúes parecieron beber leche. El mismo día muchos millones de personas, no sólo en India, sino en todo el mundo, trataron de ofrecer leche a una imagen divina. Denis Vidal, un antropólogo que ha escrito sobre este fenómeno, comenta:

> Al manifestarse simultáneamente en todos los países del mundo habitados por hindúes, puede que sus deidades hayan conseguido realizar el primer milagro de la historia, en armonía con una era obsesionada por el lema de la globalización.

Igualmente interesante es que mucha gente —tanto creyentes como no creyentes— sintiera que se necesitaban experimentos científicos para autentificar el milagro. La ciencia se alistó al servicio de la fe.

La tradición en un ejemplo como éste no está sólo viva: resurge. Pero las tradiciones también sucumben con frecuencia a la modernidad, y lo están haciendo, en algunas situaciones, por todo el mundo. La tradición que se vacía de contenido y se comercializa se convierte en folclorismo o *kitsch* —las baratijas que se venden en los aeropuertos—. Tal y como se canaliza por la industria, el folclorismo es tradición presentada como espectáculo. Los edificios restaurados en zonas turísticas pueden ser espléndidos, y la renovación incluso ser auténtica hasta el último detalle. Pero el folclorismo que así se protege pierde el alma de la tradición, que es su conexión con la experiencia de la vida cotidiana.

En mi opinión, es absolutamente razonable reconocer que las tradiciones son necesarias en una sociedad. No debemos aceptar la idea ilustrada de que el mundo debería librarse de todas las tradiciones. Éstas son necesarias, y perdurarán siempre, porque dan continuidad y forma a la vida. Consideremos el caso de la vida académica, por ejemplo: todo aquí funciona dentro de tradiciones, incluyendo las disciplinas académicas en su conjunto, como la economía, la sociología o la filosofía, etc. La razón es que nadie podría trabajar de manera totalmente ecléctica. Sin tradiciones intelectuales, las ideas no tendrían foco ni dirección.

Sin embargo, es parte de la vida académica explorar continuamente los límites de tales tradiciones y fomentar un intercambio activo entre ellas. La tradición puede defenderse perfectamente de manera no tradicional —y ése debería ser su futuro—. El ritual, el ceremonial y la repetición tienen un importante papel social, algo comprendido y respetado por la mayoría de las organi-

zaciones, incluidos los gobiernos. Las tradiciones seguirán sustentándose en la medida en que puedan justificarse efectivamente, no en términos de sus propios rituales internos, sino en relación con otros usos o formas de hacer las cosas.

Sucede así incluso con las tradiciones religiosas. La religión se asocia normalmente a la idea de fe, una especie de salto emocional hacia la creencia. Pero, en un mundo cosmopolita, nunca ha habido más gente en contacto regular con otros que piensan de manera distinta. Se les pide que justifiquen sus creencias, implícitamente al menos, frente a sí mismos y los demás. No puede sino haber una gran mezcla de racionalidad en la subsistencia de rituales y prácticas religiosos en una sociedad destradicionalizada. Y así exactamente es como debe ser.

Sin embargo, al cambiar la tradición su papel se introducen nuevas dinámicas en nuestras vidas. Pueden resumirse como un tira y afloja entre autonomía de la acción y compulsividad, por un lado, y entre cosmopolitismo y fundamentalismo, por otro. Donde la tradición se ha replegado nos vemos forzados a vivir de una manera más abierta y reflexiva. Autonomía y libertad pueden sustituir su poder oculto por más discusión abierta y diálogo. Pero estas libertades traen consigo otros problemas. Una sociedad que vive al otro lado de la naturaleza y de la tradición —como hacen casi todos los países occidentales ahora— exige tomar decisiones, tanto en la vida cotidiana como en el resto de esferas. El lado oscuro de esto es el aumento de adicciones y compulsiones. Aquí ocurre algo realmente intrigante y perturbador. De momento, se limita básicamente a los países

desarrollados, pero también comienza a verse entre sectores prósperos en otros lugares. Me refiero a la difusión de la idea y la realidad de la adicción. La noción de adicción se aplicaba originariamente sólo al alcoholismo y al consumo de drogas. Pero ahora cualquier área de actividad puede ser invadida por ella. Uno puede ser adicto al trabajo, al ejercicio, a la comida, al sexo —incluso al amor—. La razón es que estas actividades, y también otras partes de la vida, están mucho menos estructuradas por la tradición y la costumbre que antes.

Como la tradición, la adicción tiene que ver con la influencia del pasado sobre el presente; y, como en el caso de la tradición, la repetición tiene un papel crucial. El pasado en cuestión es más bien individual que colectivo, y la repetición está impulsada por la ansiedad. Veo la adicción como autonomía congelada. Todo contexto de destradicionalización ofrece la posibilidad de una mayor libertad de acción de la que existía antes. Hablamos aquí de emancipación humana de las ataduras del pasado. La adicción entra en juego cuando la elección, que debiera estar impulsada por la autonomía, es trastocada por la ansiedad. En la tradición el pasado estructura el presente a través de creencias y sentimientos colectivos compartidos. El adicto también es siervo del pasado, pero porque no puede romper con lo que al principio eran hábitos de vida libremente escogidos.

A medida que la influencia de la tradición y la costumbre mengua a escala mundial, la base misma de nuestra identidad personal —nuestra percepción del yo— cambia. En otras situaciones, la percepción del yo se sustenta sobre todo en la estabilidad de las posiciones so-

ciales de los individuos en la comunidad. Cuando la tradición se deteriora, y prevalece la elección de estilo de vida, el yo no es inmune. La identidad personal tiene que ser creada y recreada más activamente que antes. Esto explica por qué son tan populares las terapias y asesoramientos de todo tipo en los países occidentales. Cuando inició el psicoanálisis moderno, Freud pensaba que estaba instituyendo un tratamiento científico para la neurosis. Lo que en realidad estaba haciendo era construir un método para renovar la identidad personal en los primeros pasos de una cultura destradicionalizadora.

Y es que lo que ocurre en el psicoanálisis es que el individuo revive su pasado para crear una mayor autonomía para el futuro. Algo muy semejante a lo que ocurre en los grupos de autoayuda, que se han vuelto tan frecuentes en las sociedades occidentales. En las reuniones de Alcohólicos Anónimos, por ejemplo, los individuos cuentan sus historias vitales y reciben apoyo de los demás presentes cuando manifiestan su deseo de cambiar. Se recuperan de su adicción, esencialmente, reescribiendo el guión de sus vidas.

El conflicto entre adicción y autonomía constituye un extremo de la globalización. En el otro está el choque entre una actitud cosmopolita y el fundamentalismo. Uno puede pensar que el fundamentalismo siempre ha existido. No es así: ha surgido en respuesta a las influencias globalizadoras que vemos a nuestro alrededor. El mismo término data de comienzos del siglo XX, cuando se empleaba para referirse a las creencias de algunas sectas protestantes en Estados Unidos, particularmente aquellas que rechazaban a Darwin. Pero, incluso a finales de

la década de los cincuenta, no existía entrada para el término *fundamentalismo* en el *Oxford English Dictionary*. Hasta los años sesenta no se acuñó como palabra corriente.

Fundamentalismo no es igual a fanatismo ni a autoritarismo. Los fundamentalistas piden una vuelta a las escrituras o textos básicos, que deben ser leídos de manera literal, y proponen que las doctrinas derivadas de tales lecturas sean aplicadas a la vida social, económica o política. El fundamentalismo da nueva vitalidad e importancia a los guardianes de la tradición. Sólo ellos tienen acceso al *significado exacto* de los textos. El clero u otros intérpretes privilegiados adquieren poder secular y religioso. Pueden aspirar a tomar directamente las riendas del gobierno —como ocurrió en Irán— o trabajar conjuntamente con partidos políticos.

Fundamentalismo es una palabra controvertida, porque muchos de los llamados fundamentalistas no aceptarían que el término se pueda aplicar a ellos. ¿Puede dársele un significado objetivo? Creo que sí, y lo definiría de la siguiente forma: es *tradición acorralada*, tradición defendida a la antigua usanza —por referencia a su verdad ritual— en un mundo globalizado que pregunta los motivos. El fundamentalismo, por tanto, no tiene nada que ver con el ámbito de las creencias, religiosas o de otra clase. Lo que importa es cómo se defiende o sostiene la verdad de las creencias.

El fundamentalismo no depende de lo que la gente cree sino, como la tradición en general, de por qué lo creen y cómo lo justifican. No se restringe a la religión. Los guardias rojos chinos, con su devoción al *Libro Rojo* de Mao eran, sin duda, fundamentalistas. Tampoco es esencialmente el fundamentalismo una resistencia de

las culturas más tradicionales a la occidentalización —un rechazo de la decadencia occidental—. El fundamentalismo puede crecer en todo tipo de tradiciones. No tiene tiempo para la ambigüedad ni para la multiplicidad de interpretaciones o identidades —es una negación del diálogo en un mundo cuya paz y continuidad dependen de él.

El fundamentalismo es hijo de la globalización, a la que contesta y a la vez utiliza. Los grupos fundamentalistas, en casi todas partes, han utilizado ampliamente las nuevas tecnologías de la comunicación. Antes de que accediera al poder en Irán, el ayatolá Jomeini difundía cintas de vídeo y casetes con sus enseñanzas. Los militantes hindutwa se han apoyado continuamente en Internet y el correo electrónico para crear un "sentimiento de identidad hindú".

Adopte la forma que adopte —religiosa, étnica, nacionalista o directamente política—, creo adecuado considerar el fundamentalismo como un problema. Contempla la posibilidad de la violencia y es enemigo de los valores cosmopolitas.

Sin embargo, el fundamentalismo no es solamente la antítesis de la modernidad globalizadora, sino que le plantea interrogantes. El más importante es éste: ¿podemos vivir en un mundo en el que nada es sagrado? Debo decir, en definitiva, que no creo que sea posible. Los cosmopolitas, entre los que me cuento, deben dejar claro que la tolerancia y el diálogo pueden estar guiados por valores de alcance universal.

Todos necesitamos compromisos morales que trasciendan las preocupaciones y riñas triviales de nuestra vida diaria. Deberíamos estar dispuestos a hacer una

defensa activa de estos valores allí donde estén poco desarrollados o en peligro. La moralidad cosmopolita tiene que estar guiada por la pasión. Ninguno de nosotros tendría algo por lo que vivir si no tuviéramos algo por lo que merece la pena morir.

IV.
Familia

De todos los cambios que ocurren en el mundo, ninguno supera en importancia a los que tienen lugar en nuestra vida privada —en la sexualidad, las relaciones, el matrimonio y la familia—. Hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás. Es una revolución que avanza desigualmente en diferentes regiones y culturas, con muchas resistencias.

Como en otros aspectos de este mundo desbocado, no sabemos bien cuáles serán los términos relativos de ventajas y desventajas. En algunos sentidos, son las transformaciones más complicadas e inquietantes de todas. La mayoría de nosotros puede aislarse de problemas mayores durante bastante tiempo —una de las razones por las que es difícil trabajar en común para resolverlos—. No podemos abstraernos, sin embargo, del torbellino de cambios que llegan hasta el corazón mismo de nuestra vida emocional.

Hay pocos países en el mundo donde no haya un debate intenso sobre la igualdad sexual, la regulación de la sexualidad y el futuro de la familia. Y donde no hay

discusión abierta es, sobre todo, porque es reprimida activamente por gobiernos autoritarios o grupos fundamentalistas. En muchos casos, estas controversias son nacionales o locales —igual que las reacciones sociales y políticas a ellas—. Políticos y *grupos de presión* sugerirán que si la política familiar fuera modificada, con sólo que el divorcio fuera dificultado o facilitado en un país determinado, podrían encontrarse rápidamente las soluciones a nuestros problemas.

Pero las transformaciones que afectan a la esfera personal y emocional van mucho más allá de las fronteras de cualquier país, incluso de uno tan grande como Estados Unidos. Encontramos pautas similares casi en cualquier lugar: varía sólo el grado y el contexto cultural en el que se desarrollan.

En China, por ejemplo, el Estado estudia poner trabas al divorcio. Como consecuencia de la revolución cultural, se aprobaron leyes matrimoniales muy liberales. Según estas normas, el matrimonio se considera un contrato que puede disolverse "cuando el marido y la mujer lo deseen". Incluso si un cónyuge se opone, puede concederse el divorcio cuando el "afecto mutuo" haya desaparecido. Sólo se requiere una espera de dos semanas, después de la cual los esposos pagan cuatro dólares y son, en adelante, independientes. La tasa china de divorcio es todavía baja comparada con la de los países occidentales, pero está creciendo rápidamente —al igual que en las demás sociedades asiáticas en desarrollo—. En las ciudades chinas es cada vez más frecuente no sólo el divorcio, sino también la cohabitación. En cambio, en el inmenso campo chino, todo es diferente. El matrimonio y la familia son mucho más

tradicionales —a pesar de la política oficial de limitar los nacimientos con una mezcla de incentivos y castigos—. El matrimonio es un acuerdo entre dos familias, fijado por los padres en lugar de por los individuos afectados. Un estudio reciente en la provincia de Gansu, de bajo nivel de desarrollo económico, descubrió que un 60 por 100 de los matrimonios eran todavía concertados por los padres. Como dice un refrán chino: "Te la presentan, saludas y te casas". Hay situaciones paradójicas en la China que se moderniza. Muchos de los que se divorcian ahora en los centros urbanos se habían casado a la manera tradicional en el campo.

En China se habla mucho de proteger la familia. En muchos países occidentales el debate es aún más ruidoso, pues esta institución conforma un ámbito para los conflictos entre tradición y modernidad, pero también es una metáfora de ellos. Hay quizá más nostalgia del refugio perdido de la familia que de ninguna otra institución que hunda sus raíces en el pasado. Políticos y activistas diagnostican continuamente la crisis de la vida familiar y piden un retorno a la tradición.

La *familia tradicional* se parece mucho a un cajón de sastre. Ha habido muchos tipos diferentes de familia y sistema de parentesco en diferentes sociedades y culturas. La familia china, por ejemplo, siempre fue distinta de las formas occidentales. El matrimonio concertado nunca fue tan común en los países europeos como en China o India. Pero la familia en culturas no modernas tenía, y tiene, algunos rasgos que se encuentran más o menos en todas partes.

La familia tradicional era, sobre todo, una unidad económica. La producción agrícola involucraba nor-

malmente a todo el grupo familiar, mientras que entre las clases acomodadas y la aristocracia la transmisión de la propiedad era la base principal del matrimonio. En la Europa medieval el matrimonio no se contraía sobre la base del amor sexual, ni se consideraba como un espacio donde el amor debía florecer. Como dice el historiador francés Georges Duby, el matrimonio en la Edad Media no debía incluir "frivolidad, pasión o fantasía".

La desigualdad de hombres y mujeres era intrínseca a la familia tradicional. No se debe pasar por alto la importancia de este fenómeno. En Europa las mujeres eran propiedad de sus maridos o padres —vasallos, como recogía la ley—. La desigualdad entre hombres y mujeres se extendía, por supuesto, a la vida sexual. El doble rasero sexual estaba directamente vinculado a la necesidad de asegurar la continuidad del linaje y la herencia. Durante gran parte de la historia los hombres se han valido amplia, y a veces conspicuamente, de amantes, cortesanas y prostitutas. Los más ricos tenían aventuras amorosas con sus sirvientas. Pero los hombres tenían que asegurarse de que sus mujeres fueran las madres de sus hijos. Lo que se ensalzaba en las chicas respetables era la virginidad y, en las esposas, la constancia y la fidelidad.

En la familia tradicional no eran sólo las mujeres las que no tenían derechos: tampoco los niños. La idea de consagrar los derechos infantiles en la ley es, en términos históricos, relativamente reciente. En periodos premodernos, al igual que en culturas tradicionales hoy día, no se criaba a los niños por su bien o para la satisfacción de los padres. Uno podría casi decir que no se les reconocía como individuos. No era que los padres no

quisieran a sus hijos, pero se preocupaban más por la contribución que hacían a la actividad económica común que por ellos mismos. Además, la tasa de mortalidad infantil era aterradora. En el siglo XVII en Europa y América casi uno de cada cuatro bebés moría en su primer año de vida. Casi el 50 por 100 no llegaba a cumplir diez.

Excepto en ciertos grupos elegantes o de élite, la sexualidad en la familia tradicional estaba dominada por la reproducción. Era una cuestión de tradición y naturaleza combinadas. La ausencia de contracepción eficaz significaba que para la mayoría de las mujeres la sexualidad estaba, inevitablemente, vinculada estrechamente al parto. En muchas culturas tradicionales, incluida Europa occidental hasta el umbral del siglo XX, una mujer podía tener diez o más embarazos durante su vida.

Por las razones ya expuestas, la sexualidad estaba dominada por la idea de la virtud femenina. El doble rasero sexual se suele considerar una creación de la Inglaterra victoriana. En realidad, en una u otra versión, era básica en todas las sociedades no modernas. Implicaba una visión dual de la sexualidad femenina —una división inequívoca entre la mujer virtuosa, por un lado, y la libertina, por otro—. En muchas culturas la aventura sexual se ha tomado como un rasgo definitorio positivo de la masculinidad. James Bond es, o era, admirado por su heroísmo sexual, además del físico. Las mujeres sexualmente aventureras, por contraste, han sido casi siempre rechazadas, por mucha influencia que las amantes de alguna figura prominente llegaran a tener.

Las actitudes hacia la homosexualidad también estaban regidas por una mezcla de tradición y cultura. Estu-

dios antropológicos muestran que la homosexualidad —al menos la masculina— ha sido tolerada, o abiertamente aceptada, en más culturas de las que ha sido proscrita. En algunas sociedades, por ejemplo, se animaba a los chicos jóvenes a establecer relaciones homosexuales con hombres mayores como forma de tutela sexual. Se esperaba que estas actividades cesaran cuando los jóvenes se comprometieran o casaran. Las sociedades que han sido hostiles a la homosexualidad la han condenado normalmente por considerarla intrínsecamente antinatural. Las actitudes occidentales han sido de las más extremas; hace menos de medio siglo la homosexualidad era considerada, en general, una perversión, y así venía descrita en manuales de psiquiatría.

Por supuesto, el antagonismo hacia la homosexualidad todavía es generalizado, y mucha gente mantiene la visión dual de las mujeres —hombres y mujeres por igual—. En las últimas décadas, no obstante, los elementos esenciales de la vida sexual en Occidente han cambiado decisivamente de forma absoluta. La separación entre sexualidad y reproducción es, en principio, total. La sexualidad, por primera vez, es algo a ser descubierto, moldeado, transformado. La sexualidad, que solía definirse tan estrictamente en relación al matrimonio y a la legitimidad, tiene ahora poca conexión con ello. No debemos ver la aceptación creciente de la homosexualidad sólo como ofrenda a la tolerancia liberal. Es un resultado lógico de la ruptura entre sexualidad y reproducción. La sexualidad sin objeto ya no está, por definición, dominada por la heterosexualidad.

Lo que en la mayoría de los países occidentales sus defensores llaman la familia tradicional fue, en realidad, una fase tardía, transicional, en el desarrollo familiar durante la década de los años cincuenta. Era un tiempo en el que la proporción de mujeres con empleo era todavía relativamente baja y en el que aún era difícil, especialmente para ellas, obtener el divorcio sin estigma. Sin embargo, los hombres y mujeres de este tiempo eran más iguales de lo que habían sido con anterioridad, tanto de hecho como ante la ley. La familia había dejado de ser una entidad económica, y la idea de amor romántico como base del matrimonio había reemplazado al matrimonio como contrato económico. Desde entonces la familia ha cambiado aún mucho más.

Los detalles varían de sociedad a sociedad, pero las pautas son visibles casi en cualquier parte del mundo industrializado. Sólo una minoría de gente vive ahora en lo que podríamos llamar la familia estándar de los años cincuenta —ambos padres viviendo juntos con sus hijos matrimoniales, la madre ama de casa a tiempo completo y el padre ganando el pan—. En algunos países más de una tercera parte de todos los nacimientos tienen lugar fuera del matrimonio, mientras que la proporción de gente que vive sola ha crecido exorbitantemente y parece probable que lo haga aún más. En muchas sociedades, como Estados Unidos o Gran Bretaña, el matrimonio sigue siendo muy popular —se han calificado, adecuadamente, como sociedades de mucho divorcio y mucho matrimonio—. En Escandinavia, por el contrario, una proporción alta de la gente que vive junta, incluida la que tiene hijos, no está casada. Una cuarta parte de las mujeres entre 18 y 35 años en Estados Unidos y Europa afirma que no quiere tener niños, y parecen decirlo en serio.

En todos los países se mantiene una diversidad de formas familiares. En EE UU mucha gente, inmigrantes recientes especialmente, vive todavía conforme a los valores tradicionales. Gran parte de la vida familiar, sin embargo, se ha transformado por el desarrollo de la *pareja*. El matrimonio y la familia se han convertido en lo que denominé en el capítulo 1 instituciones concha: se llaman igual, pero han cambiado en sus características básicas. En la familia tradicional la pareja casada era sólo una parte, y con frecuencia no la principal, del sistema familiar. Los lazos con los niños y con otros parientes solían ser igual de importantes, o más, en el discurrir diario de la vida social. Hoy la pareja, casada o no, está en el núcleo de la familia. La pareja vino al centro de la vida familiar al menguar el papel económico de la familia y convertirse el amor, o el amor más la atracción sexual, en la base de los lazos matrimoniales.

Una vez constituida, una pareja tiene su propia y exclusiva historia, su propia biografía. Es una unidad basada en la comunicación emocional o intimidad. La idea de intimidad, como tantas otras ideas familiares que he abordado en este libro, suena vieja, pero es, en realidad, muy nueva. El matrimonio nunca antes se había basado en la intimidad —comunicación emocional—. Por supuesto, esto era importante para un buen matrimonio, pero no su fundamento. Para la pareja sí lo es. La comunicación es, en primer lugar, la forma de establecer el vínculo, y también el motivo principal de su continuación.

Hemos de reconocer la gran transición que supone esto. *Emparejarse* y *desparejarse* son ahora una mejor descripción de la situación de la vida personal que *el matrimonio y la familia*. Es más importante para nosotros la pregunta "¿tienes una relación?" que "¿estás casado?" La idea de una relación es también sorprendentemente reciente. En la década de los sesenta nadie hablaba de *relaciones*. No lo necesitaban, ni tampoco hablar en términos de intimidad y compromiso. El matrimonio en ese tiempo *era* el compromiso, como atestiguaba la existencia de matrimonios a la fuerza.

En la familia tradicional el matrimonio era un poco como un estado de la naturaleza. Tanto para hombres como para mujeres estaba definido como una etapa de la vida que la gran mayoría tenía que vivir. A los que permanecían fuera se les miraba con cierto menosprecio o condescendencia, especialmente a la solterona, pero también al soltero si lo era durante demasiado tiempo.

Mientras que estadísticamente el matrimonio todavía es la condición normal para la mayoría de la gente, su significado ha cambiado totalmente. El matrimonio significa que una pareja está en una relación estable y puede, en efecto, promover esa estabilidad, pues hace una declaración pública de compromiso. Sin embargo, el matrimonio ya no es el principal elemento definitorio de la pareja.

La posición de los niños en todo esto es interesante y algo paradójica. Nuestras actitudes hacia ellos y su protección han cambiado radicalmente en las últimas generaciones. En parte, apreciamos tanto a los niños porque se han vuelto mucho más escasos, y porque la decisión de tener un hijo es muy distinta de lo que era para generaciones anteriores. En la familia tradicional los niños eran un beneficio económico. Hoy, por el contrario, en

los países occidentales un niño supone una gran carga económica para los padres. Tener un hijo es una decisión más concreta y específica que antes, y está impulsada por necesidades psicológicas y emocionales. La preocupación sobre los efectos del divorcio en los niños y la existencia de muchas familias sin padre han de entenderse en el marco de nuestras expectativas, muy superiores, sobre cómo han de criarse y protegerse los niños.

Hay tres áreas principales en las que la comunicación emocional, y, por tanto, la intimidad, están reemplazando los viejos lazos que solían unir las vidas privadas de la gente —las relaciones sexuales y amorosas, las relaciones padre-hijo y la amistad.

Para analizarlas quiero utilizar la idea de la *relación pura*. Me refiero a una relación basada en la comunicación emocional, en la que las recompensas derivadas de la misma son la base primordial para que la misma continúe. No me refiero a una relación sexualmente pura. Tampoco a nada que exista en realidad. Estoy hablando de una idea abstracta que nos ayude a entender los cambios que se están produciendo en el mundo. Cada una de las tres áreas mencionadas —relaciones sexuales y amorosas, relaciones padre-hijo y amistad— tiende a aproximarse a este modelo. La comunicación emocional o intimidad se convierte en la clave de lo que todas ellas significan.

La relación pura tiene dinámicas bastante diferentes de los tipos más tradicionales de vínculos sociales. Depende de procesos de confianza activa —abrirse al otro—. *Mostrarse* es la condición básica de la intimidad. La relación pura es implícitamente democrática. Cuando empecé a trabajar en el estudio de las relaciones íntimas leí mucha literatura terapéutica y de autoayuda sobre el tema. Me llamó la atención algo que creo no se ha subrayado debidamente. Si uno observa cómo ve un terapeuta una buena relación —en cualquiera de las tres esferas mencionadas—, es impresionante el paralelismo directo que hay con la democracia pública.

Una buena relación, no hace falta decirlo, es un ideal —la mayoría de las relaciones corrientes tan siquiera se acercan a él—. No estoy sugiriendo que nuestras relaciones con cónyuges, amantes, niños o amigos no sean, muchas veces, liosas, conflictivas e insatisfactorias. Pero los principios de la democracia también son ideales que, a menudo, se encuentran bastante alejados de la realidad.

Una buena relación es una de iguales en la que cada parte tiene los mismos derechos y obligaciones, en la que cada persona tiene respeto y quiere lo mejor para el otro. La relación pura se basa en la comunicación, de manera que entender el punto de vista de la otra persona es esencial. Hablar, o dialogar, es la base para que la relación funcione. Las relaciones funcionan mejor si la gente no se esconde demasiado de los otros —tiene que haber confianza mutua—. Y la confianza ha de construirse, no se puede dar por sentada. Finalmente, una buena relación está libre de poder arbitrario, coerción o violencia.

Todas estas cualidades se amoldan a los valores de la política democrática. En una democracia todos son, en principio, iguales, y con la igualdad de derechos y responsabilidades —como principio, por lo menos— viene el respeto mutuo. El diálogo abierto es una propiedad esencial de la democracia. Los sistemas democráticos

sustituyen al poder autoritario, o al poder sedimentado de la tradición, por la discusión abierta de problemas —un espacio público de diálogo—. Ninguna democracia puede funcionar sin confianza. Y la democracia se resquebraja si da paso al autoritarismo o a la violencia.

Cuando aplicamos estos principios —como ideales— a las relaciones estamos hablando de algo muy importante: la posible emergencia de lo que llamaré una democracia de las emociones en la vida diaria. Una democracia de las emociones, estimo, es tan importante como la democracia pública para mejorar la calidad de nuestras vidas.

Esto vale para las relaciones padre-hijo igual que para otros ámbitos. Éstos no pueden, ni deben, ser materialmente iguales. Los padres deben tener autoridad sobre los niños, en interés de todos. Pero deberían presumir una igualdad como principio. En una familia democrática la autoridad de los padres debería estar basada en un contrato implícito. El padre, en efecto, dice al hijo: "Si fueras un adulto y supieras lo que yo sé, estarías de acuerdo en que lo que te pido es bueno para ti". Los niños de las familias tradicionales debían —y deben— ser vistos, pero no oídos. A muchos padres, quizá desesperados por la rebeldía de sus hijos, les gustaría profundamente resucitar esa regla. Pero no hay marcha atrás, y no debería haberla. En una democracia de las emociones los niños pueden, y deben ser capaces de, replicar.

Una democracia de las emociones no implica falta de disciplina o ausencia de respeto. Busca, sencillamente, darles una nueva dimensión. Ocurrió algo muy similar en la esfera pública cuando la democracia empezó a sustituir el mando arbitrario y el poder de la fuerza.

Una democracia de las emociones no haría distinciones, por principio, entre relaciones heterosexuales y homosexuales. Los gays, más que los heterosexuales, han sido pioneros en el descubrimiento del nuevo mundo de las relaciones y en explorar sus posibilidades. Han tenido que serlo, porque cuando la homosexualidad salió del armario los gays no podían depender de los apoyos corrientes del matrimonio tradicional.

Hablar de fomentar una democracia emocional no implica debilidad respecto a los deberes familiares, ni sobre las políticas públicas hacia la familia. Democracia significa aceptación de obligaciones, además de derechos protegidos en la ley. La protección de los niños tiene que ser el rasgo primario de la legislación y la acción pública. Debería obligarse legalmente a los padres a mantener a sus hijos hasta la edad adulta, independientemente de cómo decidan vivir. El matrimonio ya no es una institución económica, pero como compromiso ritual puede ayudar a estabilizar relaciones por otra parte frágiles. Si esto se acepta para las relaciones heterosexuales debe valer también para las homosexuales.

Hay muchas preguntas que hacer sobre todo esto —demasiadas para responder en un capítulo corto—. La más obvia es que me he centrado principalmente en las tendencias que afectan a la familia en los países occidentales. ¿Qué pasa con las zonas donde la familia tradicional permanece casi intacta, como en el ejemplo de China con el que comencé? ¿Se volverán los cambios observados en Occidente más y más globales?

Creo que sí —de hecho, ya mismo—. No es cuestión de *si* las formas existentes de familia tradicional se modificarán, sino de cuándo y cómo. Me aventuraría aún

más. Lo que he descrito como una incipiente democracia de las emociones está en primera línea del conflicto entre cosmopolitismo y fundamentalismo que expliqué anteriormente. La igualdad de los sexos y la libertad sexual de las mujeres, que son incompatibles con la familia tradicional, son un anatema para los grupos fundamentalistas. La oposición a ello, de hecho, es uno de los rasgos definitorios del fundamentalismo religioso mundial.

Hay muchas cosas preocupantes en el estado actual de la familia, en Occidente y fuera de él. Es igual de erróneo decir que toda forma familiar es tan buena como cualquier otra como mantener que la decadencia de la familia tradicional es un desastre. Daría la vuelta completamente al argumento de la derecha política y fundamentalista. La subsistencia de la familia tradicional —o de aspectos de ella— en muchas partes del mundo es más inquietante que su declive. Pues ¿cuáles son las fuerzas más importantes que promueven la democracia y el desarrollo económico en los países pobres? Precisamente la igualdad y educación de la mujer. ¿Y qué debe cambiar para que esto sea posible? Sobre todo, la familia tradicional.

La igualdad sexual no es sólo un principio nuclear de la democracia. Es también relevante para la felicidad y la realización personal. Muchos de los cambios que está experimentando la familia son problemáticos y difíciles. Pero hay estudios en Estados Unidos y Europa que demuestran que poca gente quiere regresar a los papeles tradicionales del macho y de la hembra o a la desigualdad sancionada legalmente. Si alguna vez me tienta pensar que la familia tradicional puede ser, des-

pués de todo, la mejor, me acuerdo de lo que mi tía abuela me dijo una vez. Debió de tener uno de los matrimonios más largos conocidos: estuvo con su marido más de sesenta años. Una vez me confesó que había sido profundamente infeliz con él la mayoría del tiempo. En su época no había escapatoria.

V.
Democracia

El 9 de noviembre de 1989 yo estaba en Berlín, en lo que entonces era Alemania occidental. En la reunión a la que había ido a participar algunos asistentes eran de Berlín este. Uno de ellos, que estuvo fuera esa tarde, regresó después algo inquieto. Había estado en el este y le habían dicho que el muro de Berlín estaba a punto de ser abierto.

Un pequeño grupo de nosotros se acercó allí a toda prisa. Se estaban poniendo escaleras y las empezamos a subir. Pero fuimos detenidos por equipos de televisión que acababan de llegar al lugar. Tenían que subir primero, decían, para poder filmarnos trepando por las escaleras y llegando a la cima. Incluso convencieron a alguna gente para que se bajara y subiera dos veces, y asegurarse así de que tenían buen material televisivo.

Así se hace la historia en los años finales del siglo XX. La televisión no sólo llega primero, sino que monta el espectáculo. De alguna manera, como seguiré argumentando, los equipos de televisión tenían derecho a ponerse al frente. Pues la televisión tuvo un papel importante en hacer que el muro se abriera al igual que, en

definitiva, en las transformaciones ocurridas en Europa del Este en 1989. La fuerza impulsora de las revoluciones de 1989 fue la democracia o el autogobierno. Y trataré de mostrar que la difusión de la democracia ha estado muy influida en los últimos tiempos por el avance de las comunicaciones globales.

La democracia es, quizá, el principio activo más poderoso del siglo XX. Hay pocos Estados en el mundo de hoy que no se denominen a sí mismos democráticos. La antigua Unión Soviética y sus colonias de Europa del Este se calificaban a sí mismas como *democracias populares*, igual que hoy la China comunista. Prácticamente, los únicos países explícitamente no democráticos son las últimas monarquías semifeudales que quedan, como Arabia Saudí, e incluso éstos no son inmunes a las corrientes democráticas.

¿Qué es la democracia? La cuestión es espinosa, y se han ofrecido muchas interpretaciones diferentes. Por ello me referiré a lo siguiente: la democracia es un sistema que implica competencia efectiva entre partidos políticos que buscan puestos de poder. En una democracia hay elecciones regulares y limpias, en las que toman parte todos los miembros de la población. Estos derechos de participación democrática van acompañados de libertades civiles: libertad de expresión y discusión, junto con la libertad de formar y afiliarse a grupos o asociaciones políticas.

La democracia no es cuestión de todo o nada. Puede haber formas distintas y niveles diferentes de democratización. La democracia en Gran Bretaña y Estados Unidos, por ejemplo, tiene cualidades dispares. Un viajero británico en EE UU preguntó una vez a un compañero estadounidense: "¿Cómo podéis aguantar ser gobernados por gente que no osaríais invitar a cenar?", a lo que el estadounidense respondió: "¿Cómo podéis aguantar ser gobernados por gente que jamás os invitaría a cenar?".

Hoy todo el mundo es demócrata pero, ciertamente, no ha sido siempre así. En el siglo XIX las ideas democráticas eran combatidas ferozmente por las élites establecidas y grupos dirigentes, siendo con frecuencia objeto de burla. La democracia fue el ideal inspirador de las revoluciones americana y francesa, pero durante mucho tiempo su implantación fue limitada. Sólo una minoría de la población tenía derecho a voto. Incluso algunos de los defensores más fervientes del régimen democrático, como el filósofo político John Stuart Mill, mantenían que debía imponérsele restricciones. Mill recomendaba que parte del electorado tuviera más votos que otros, para que, en sus propios términos, los "más sabios y competentes" ejercieran más influencia que los "ignorantes y menos preparados".

La democracia en Occidente no se desarrolló totalmente hasta el siglo XX. Antes de la I Guerra Mundial las mujeres sólo podían votar en cuatro países —Finlandia, Noruega, Australia y Nueva Zelanda—. En Suiza las mujeres no obtuvieron el voto hasta 1974. Además, algunos países que llegaron a ser completamente democráticos sufrieron después regresiones. Alemania, Italia, Austria, España y Portugal tuvieron ciclos de régimen autoritario o dictadura militar durante el periodo que va de la década de 1930 a la de 1970. Fuera de Europa, Norteamérica y Oceanía, ha habido pocas democracias duraderas, como Costa Rica en América Latina.

En las últimas décadas, sin embargo, muchas cosas han cambiado, y de manera extraordinaria. Desde mediados de los años setenta la cantidad de regímenes democráticos en el mundo se ha doblado con creces. La democracia ha llegado a más de treinta países, y todos los Estados democráticos existentes han mantenido este tipo de instituciones en pie. Estos cambios comenzaron en la Europa mediterránea, con la caída de los regímenes militares en Grecia, España y Portugal. El segundo grupo de países donde apareció la democracia, esta vez principalmente en los años ochenta, fue en América del Sur y Central. Doce países establecieron o restablecieron un régimen democrático, incluidos Brasil y Argentina.

La historia continúa en todos los continentes. La transición a la democracia después de 1989 en Europa del Este y en partes de la antigua Unión Soviética fue seguida en algunos países africanos. En Asia, con algunos problemas y reveses, la democratización está en marcha desde comienzos de los años setenta —en países como Corea del Sur, Taiwan, Filipinas, Bangladesh, Tailandia y Mongolia—. India es un Estado democrático desde su independencia, en 1947.

Por supuesto, algunos Estados que dan el paso a la democracia no llegan a la democratización total, o dan la impresión de haberse atascado en el camino. Rusia es sólo uno de los muchos ejemplos. Otros están, sencillamente, restaurando lo que existía antes. Argentina y algunos otros países latinoamericanos habían tenido gobiernos democráticos en el pasado, al igual que en Europa del Este, la República Checa o Polonia. Dado que muchos gobiernos democráticos han acabado siendo derrocados, no podemos estar seguros de la solidez de estas transiciones democráticas. Pero la democracia ha experimentado un avance casi igual de grande desde 1960 que durante más de un siglo antes de esa fecha. ¿Por qué?

Una respuesta posible es la que ofrecen los que tienen una visión triunfalista de la combinación occidental de democracia y libre mercado. Esto es, que los demás sistemas se han ensayado y fracasado. La democracia ha vencido porque es lo mejor. A la mayoría de los países ajenos al ámbito occidental, simplemente, les llevó algún tiempo darse cuenta.

No cuestiono parte del razonamiento. La democracia es lo mejor. Pero como explicación de las olas recientes de democratización no es muy adecuado. No justifica por qué estos cambios debían ocurrir en esta coyuntura histórica.

Para tener una explicación mejor tenemos que resolver lo que llamaría la paradoja de la democracia: ésta se expande por el mundo, como acabo de describir, mientras que en las democracias maduras que el resto del mundo debe —en teoría— copiar, existe una desilusión generalizada con los procesos democráticos. En la mayoría de los países occidentales los niveles de confianza en los políticos han caído en los últimos años. Vota menos gente que antes, particularmente en Estados Unidos. Cada vez son más quienes dicen no tener interés en la política parlamentaria, especialmente entre las generaciones jóvenes. ¿Por qué los ciudadanos de los países democráticos están aparentemente desilusionados con el régimen democrático, al tiempo que éste se expande por el resto del mundo?

Los cambios que he estado analizando en este libro explican por qué. Cada vez para más personas en el mundo la vida ya no es vivida como un destino —relativamente fijada y determinada—. Los regímenes autoritarios no concuerdan con otras experiencias vitales, como la flexibilidad y el dinamismo necesarios para competir en la economía electrónica mundial. El poder político basado en el mando autoritario no puede apoyarse en las reservas de acatamiento o respeto tradicionales.

En un mundo basado en la comunicación activa el poder puro —poder que sólo va de arriba a abajo— pierde arraigo. Las condiciones económicas que la economía estatalizada soviética u otros regímenes autoritarios no pudieron manejar —la necesidad de descentralización y flexibilidad— se reflejaban en la política. El monopolio de la información, en el que se basaba el sistema político, no tenía futuro en un espacio intrínsecamente abierto de comunicaciones mundiales.

Durante los acontecimientos ocurridos en 1989 en Europa del Este mucha gente se lanzó a la calle. Es de destacar, sin embargo, que a diferencia de casi todas las revoluciones de la historia, hubo muy poca violencia. Lo que parecía un sistema de poder implacable —el totalitarismo comunista— se desvaneció como si apenas hubiese existido. Poca gente pensaba que el *apartheid* de Suráfrica podría desaparecer sin una revuelta violenta. Pero lo hizo.

Los únicos episodios de violencia ocurridos en 1989 están relacionados con la toma de emisoras de televisión. Los que las invadieron tenían las prioridades correctas. La revolución de las comunicaciones ha producido ciudadanos más activos y reflexivos que nunca.

Son estas mismas tendencias las que, al mismo tiempo, producen desafección en las democracias maduras. En un mundo destradicionalizado los políticos no pueden acudir a las formas antiguas de pompa y circunstancia para justificar lo que hacen. La política parlamentaria ortodoxa se aleja remotamente del torrente de cambios que inunda las vidas de la gente.

¿Qué lugar deja todo ello a la democracia? ¿Debemos aceptar que las instituciones democráticas se vuelvan marginales justo en el momento en que aparecen en la cresta de la ola?

Encuestas de opinión realizadas en distintos países occidentales revelan datos muy interesantes sobre la confianza en el gobierno. La gente ha perdido, en efecto, mucha de la confianza que solía tener en los políticos y los procedimientos democráticos ortodoxos. No ha perdido la fe, sin embargo, en los procesos democráticos. En un estudio reciente en EE UU y los principales países occidentales más del 90 por 100 de la población dijo que daba por bueno el régimen democrático. Más aún, y en contra de lo que mucha gente supone, la mayoría no está perdiendo interés en la política como tal. Los datos demuestran, en realidad, lo contrario. La gente se muestra más interesada en ella que antes, incluidas las generaciones más jóvenes, que no son, como se ha dicho tantas veces, una generación X, desafecta y alienada.

Sí son, por lo menos muchos, más cínicos respecto a las reivindicaciones de los políticos, y les preocupan —esto es crucial— cuestiones en las que sienten que éstos tienen poco que decir. Muchos consideran la política como un negocio corrupto en el que sus líderes se preocupan por sí mismos en lugar de tener siempre pre-

sente el bien de sus ciudadanos. La gente joven ve como cuestiones más importantes las ecológicas, los derechos humanos, la política familiar y la libertad sexual. A nivel económico, no creen que los políticos sean capaces de controlar las fuerzas que mueven el mundo. Como todos sabemos, muchas de éstas sobrepasan el ámbito del Estado-nación. No sorprende que los activistas elijan poner sus energías en grupos de interés, ya que éstos prometen lo que la política ortodoxa parece incapaz de conseguir.

¿Cómo pueden mantenerse activos la democracia y el gobierno cuando parecen haber perdido su posición privilegiada? Creo que hay una respuesta. Lo que se necesita en los países democráticos es una profundización de la propia democracia. Lo llamaré *democratizar la democracia*. Pero ésta, en la actualidad, debe volverse transnacional. Tenemos que democratizar por encima —y también por debajo— del nivel de la nación. Una era globalizadora requiere respuestas globales, y esto se aplica a la política tanto como a cualquier otra área.

Se requiere una profundización de la democracia porque los viejos mecanismos del poder no funcionan en una sociedad en la que los ciudadanos viven en el mismo entorno informativo que aquellos que los gobiernan. Los gobiernos democráticos occidentales, por supuesto, nunca han sido tan reservados como los Estados comunistas u otros tipos de régimen autoritario. Pero reservados en algunos contextos sí que lo han sido. Piénsese, por ejemplo, en todo lo que ocultaron los gobiernos estadounidenses y británicos sobre las pruebas nucleares y el desarrollo armamentístico durante la guerra fría. Los sistemas democráticos occidentales

también han engendrado redes clientelares, tráfico de influencias y arreglos secretos. Con frecuencia hacen uso de símbolos y formas tradicionales de poder que no son ni mucho menos democráticos. La Cámara de los Lores en el Reino Unido es sólo uno de los ejemplos más obvios. A medida que las tradiciones pierden fuerza, lo que antes parecía venerable y digno de respeto puede parecer, de la noche a la mañana, pintoresco o incluso ridículo.

No es casual que haya habido en el mundo tantos escándalos de corrupción en los últimos años. De Japón a Alemania, de Francia y Estados Unidos al Reino Unido, estos casos han llenado los periódicos. Dudo de que la corrupción sea más común en los países democráticos que antes. Más bien creo que en una sociedad abierta de la información son más visibles, y los límites de lo que se considera corrupción han cambiado. En Gran Bretaña, por ejemplo, el clientelismo era antes, sencillamente, la manera de hacer las cosas, incluso cuando había partidos de izquierda en el poder. Estas redes no han desaparecido, pero gran parte de lo que ocurría en ellas, y era ampliamente aceptado, se considera ahora ilegítimo.

La democratización de la democracia tendrá aspecto distinto en países diferentes, según el contexto. Pero no hay país tan avanzado que esté exento de ella. Democratizar la democracia significa una devolución efectiva del poder allí donde —como en Gran Bretaña— está fuertemente concentrado a nivel nacional. Significa tener medidas anticorrupción en todos los ámbitos.

También implica, con frecuencia, una reforma constitucional y buscar una mayor transparencia en los asuntos

políticos. Deberíamos estar dispuestos también a experimentar con procedimientos democráticos alternativos, especialmente cuando éstos pueden ayudar a acercar la adopción de decisiones políticas a las preocupaciones cotidianas de los ciudadanos. Los jurados populares, por ejemplo, o los referendos electrónicos no sustituirán a la democracia representativa, pero pueden ser un complemento útil.

Los partidos políticos tendrán que acostumbrarse a colaborar más con los movimientos sociales, como los grupos de presión ecologistas, que en el pasado. Algunas personas ven a las sociedades contemporáneas fragmentadas y desorganizadas, pero, en realidad, sucede lo contrario. La gente se involucra más que antes en grupos y asociaciones. En Gran Bretaña hay un porcentaje veinte veces mayor de gente participando en grupos de voluntarios o de autoayuda que afiliada a partidos políticos, y lo mismo ocurre en otros países.

Los movimientos sociales están muchas veces a la vanguardia suscitando problemas y preguntas que pueden ser ignorados en los círculos políticos ortodoxos hasta que es demasiado tarde. Así, mucho antes de la crisis del BSE en el Reino Unido algunos grupos y movimientos habían alertado sobre los peligros de la contaminación en la cadena alimenticia.

La democratización de la democracia depende también del fomento de una cultura cívica sólida. Los mercados no pueden crear esa cultura. Y tampoco un pluralismo de *grupos de interés*. No debemos pensar que sólo hay dos sectores en la sociedad —el Estado y el mercado, o lo público y lo privado—. En medio está la esfera de la sociedad civil, que incluye a la familia y otras instituciones no económicas. Construir una democracia de las emociones es parte de una cultura cívica progresista. La sociedad civil es el terreno en el que han de desarrollarse las actitudes democráticas, incluida la tolerancia. La esfera cívica puede ser fomentada por el sistema pero es, a su vez, su base cultural.

La democratización de la democracia no es relevante sólo para las democracias maduras. Puede ayudar a crear instituciones de este tipo donde éstas sean débiles y estén desguarnecidas. En Rusia, por ejemplo, donde domina el capitalismo gansteril y subsisten fuertes resquicios autoritarios del pasado, no puede construirse una sociedad más abierta y democrática de arriba a abajo. Ha de crearse desde abajo, a través del resurgimiento de la cultura cívica. Sustituir el control estatal por mercados, incluso si fueran más estables de lo que son, no conseguiría este fin. Se ha comparado, atinadamente, una democracia que funciona bien con un taburete de tres patas. El gobierno, la economía y la sociedad civil han de estar equilibrados. Si una domina sobre las otras, las consecuencias son nefastas. En la antigua Unión Soviética el Estado dominaba gran parte de la vida. Por ello, no había una economía vigorosa y la sociedad civil estaba prácticamente exterminada.

No podemos dejar a los medios de comunicación fuera de esta ecuación, ya que tienen, particularmente la televisión, una doble relación con la democracia. Por un lado, como he destacado, la emergencia de una sociedad global de la información es una potente fuerza democratizadora. Por otro, la televisión y los otros medios tienden a destruir el propio espacio de diálogo que abren, a través de una trivialización y personalización

inexorables de las cuestiones políticas. Además, el crecimiento de empresas multinacionales gigantes de comunicación significa que magnates financieros no elegidos pueden ejercer un enorme poder.

Contrarrestar ese poder no puede ser una cuestión de política nacional solamente. Es crucial que la democratización de la democracia no se detenga en el nivel del Estado-nación. Hasta ahora la política democrática ha implicado a una comunidad nacional que se autogobierna, capaz de moldear la mayoría de las políticas que le afectan. Ha implicado a la nación soberana. Pero bajo el impacto de la globalización, la soberanía se ha vuelto borrosa. Las naciones y Estados-nación siguen siendo poderosos, pero se están abriendo —como señala el científico político David Held— grandes déficit democráticos entre ellas y las fuerzas globales que afectan a las vidas de sus ciudadanos. Los riesgos ecológicos, las fluctuaciones en la economía mundial o el cambio tecnológico global no respetan las fronteras nacionales. Escapan a los procesos democráticos, una de las razones principales, como dije anteriormente, del menguante encanto de la democracia donde está más arraigada.

Hablar de democracia por encima del nivel de la nación puede parecer poco realista. Estas ideas, después de todo, fueron ampliamente debatidas hace cien años. En lugar de una era de armonía mundial, llegaron dos conflictos mundiales y más de cien millones de personas han muerto a causa de la guerra en el siglo XX.

¿Son diferentes ahora las circunstancias? Obviamente, nadie puede asegurar nada, pero creo que sí. He explicado las razones en capítulos anteriores. El mundo es

mucho más interdependiente que hace un siglo, y el carácter de la sociedad mundial ha cambiado. La otra cara de la moneda es que los problemas comunes que afrontamos hoy —como los riesgos ecológicos mundiales— también son mucho mayores.

¿Cómo puede promoverse la democracia por encima del nivel del Estado-nación? Me centraría en las organizaciones transnacionales tanto como en las internacionales. Naciones Unidas, como su nombre indica, es una asociación de Estados-nación. Por el momento, al menos, compromete escasamente la soberanía nacional y, de hecho, su carta constitucional establece que no debe hacerlo. La Unión Europea es diferente. La veo marcando un camino que podría ser, y seguramente será, seguido en otras zonas. Lo importante de la UE no es que esté localizada en Europa, sino que está explorando una forma de gobierno transnacional. Contrariamente a lo que dicen algunos de sus defensores y detractores, no es ni un Estado federal ni un súper Estado-nación. Pero tampoco es simplemente una asociación de naciones. Los países que han entrado en la UE han renunciado voluntariamente a parte de su soberanía.

Actualmente, la Unión Europea no es especialmente democrática. Es famosa la frase de que si la UE solicitara adherirse a ella misma, no lo lograría. La UE no cumple los criterios democráticos que exige a sus miembros. Nada hay en principio, sin embargo, que evite su futura democratización, y debemos presionar con fuerza por este cambio.

La existencia de la UE introduce un principio fundamental de la democracia, vista contra el telón de fondo del orden global. Y es que el sistema transnacional pue-

de contribuir activamente a la democracia dentro de los Estados, y no sólo entre ellos. Los tribunales europeos, por ejemplo, han llegado a una serie de decisiones, entre ellas medidas protectoras de los derechos individuales, que rigen dentro de los países miembros.

Si miramos el mundo a finales del siglo XX podemos ver motivos para el optimismo y el pesimismo en igual medida. La expansión de la democracia es un ejemplo apropiado. A pesar de ello, la democracia parece una flor frágil. Pese a su difusión, abundan los regímenes opresores, y los derechos humanos se desprecian a diario en todo el mundo. En Kosovo cientos de miles de personas fueron expulsadas de sus hogares y se abandonó toda pretensión de imperio de la ley. Quisiera citar aquí las palabras de un periodista que observó los hechos: "Casi medio millón de refugiados", escribió, "están en Macedonia. Cómo serán alimentados, nadie lo sabe... ¡Vengan a Macedonia y ayúdennos!". Esto fue publicado en el *Toronto Daily Star*. El reportero era Ernest Hemingway; la fecha, el 20 de octubre de 1922.

Podría disculparse que alguien pensara que algunos problemas son sencillamente inabarcables, sin esperanza de resolución. La democracia parece florecer sólo en tierra particularmente fértil, que ha sido cultivada a largo plazo. En sociedades o regiones con poco historial de gobiernos democráticos parece tener raíces débiles y derrumbarse con facilidad. Pero quizá esté cambiando todo. En lugar de pensar en la democracia como una flor frágil, que se pisotea fácilmente, quizá deberíamos verla como una planta robusta, capaz de crecer incluso en terreno baldío. Si mi tesis es correcta, la expansión de la democracia está ligada a los cambios estructura-

les de la sociedad mundial. Nada se consigue sin esfuerzo. Pero por la promoción de la democracia, a todos los niveles, merece la pena luchar. Puede conseguirse. Nuestro mundo desbocado no necesita menos autoridad, sino más, y esto sólo pueden proveerlo las instituciones democráticas.

LECTURAS SELECCIONADAS

GLOBALIZACIÓN

ALBROW, Martin, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996.

El autor afirma que estamos entrando en la primera era global. En lugar de hablar de globalización, deberíamos estar analizando las maneras en que vivir en la era global nos implica a todos en nuevas formas de interdependencia.

BELL, Daniel, "The World and the United States in 2013", en *Daedalus*, 116 (3), 1987, pp. 1-31.

Este artículo es un intento de predecir los grandes cambios estructurales del futuro. Llega a la conclusión de que hay un desajuste de proporciones entre las fuerzas globalizadoras y las instituciones del Estado-nación moderno.

CASTELLS, Manuel, *The Rise of the Network Society* (*The Information Age*, vol. 1), Cambridge, MA, Blackwell, 1996. (Hay trad. española: *La sociedad red* [*La era de la información*, vol. 1], Madrid, Alianza, 1997).

El primero de los tres volúmenes de un estudio sobre el crecimiento de la "sociedad de redes" —un orden global formado por la emergencia del papel de la información en la nueva economía mundial.

DICKEN, Peter, *Global Shift: Transforming the World Economy*, 3ª ed., Londres, Chapman, 1998.

Una descripción revisada y actualizada de los patrones cambiantes de la actividad económica mundial. Presenta datos de diferentes sectores industriales y aborda la cuestión de cómo afecta la globalización económica a la soberanía nacional.

GRAY, John, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres, Granta Books, 1998.

Una obra muy vigorosa que defiende que la expansión del mercado global está causando numerosos problemas sociales en el mundo. El autor dice que no puede haber un modelo de desarrollo capitalista aplicable a todos los países y regiones.

HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBLATT, David, y PERRATON, Jonathan, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press, 1999.

La introducción más completa hasta la fecha a la cuestión de la globalización, con un análisis muy equilibrado de posturas diferentes. Introdujo la división entre "escépticos de la globalización" y otros que utilicé en el capítulo inicial.

HIRST, Paul Q., y THOMPSON, Grahame, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press, 1996.

Hirst y Thompson adoptan una actitud escéptica ante la globalización y sostienen que se ha sobreestimado el grado de integración económica en los mercados mundiales.

KORTEN, David C., *When Corporations Rule the World*, West Hartford, CN, y San Francisco, CA, Kumarian Press y Berrett-Koehler, 1995.

Un análisis del desarrollo del poder económico globalizado que se concentra en el papel jugado por las empresas gigantes. El autor defiende que es necesaria una serie de cambios para limitar este poder.

MCLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press, 1962. (Hay trad. española: *La galaxia Gutenberg: génesis del homo typographicus*, Madrid, Círculo de Lectores, 1998).

Introdujo el muy citado término de "aldea global" para captar el impacto de las nuevas tecnologías de la información en nuestras vidas.

OHMAE, Kenichi, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, Londres, HarperCollins, 1995. (Hay trad. española: *El despegue de las economías regionales*, Bilbao, Deusto, 1997).

Ohmae adopta una postura opuesta a la de Hirst y Thompson: sugiere que el avance de la globalización ha sido tan poderoso que los Estados-nación han perdido gran parte de su poder para controlar sus propios asuntos.

SOROS, George, *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, Nueva York, BBS/Public Affairs, 1998. (Hay trad. española: *La crisis del capitalismo global*, Madrid, Debate, 1999).

George Soros es uno de los hombres de negocios más prósperos de los últimos años. Ha amasado una fortuna en los mercados financieros, pero cree que necesitan más regulación de la que hay ahora. De lo contrario, habrá más crisis como la que afectó a las economías asiáticas en 1998.

Strange, Susan, *The Retreat of the State: the Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Escrito por la autora de *Casino Capitalism* (Oxford, Blackwell, 1986), este libro defiende que la aparición de organizaciones económicas y políticas transnacionales ha llevado a un importante cambio de poder en la economía política internacional.

Riesgo

Adams, John, *Risk*, Londres, UCL Press, 1994.

Una exposición interesante sobre la naturaleza y la gestión del riesgo. Adams sostiene que el análisis de éste debe tener en cuenta cómo responde la gente selectivamente al riesgo que se origina en su propio comportamiento.

Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992. (Hay trad. española: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998).

Una obra clásica que mantiene que nos estamos desplazando de una "sociedad industrial" a una "sociedad del riesgo". Una sociedad de este tipo está marcada por nuevas incertidumbres, por un individualismo creciente y por cambios básicos en instituciones sociales esenciales.

Beck, Ulrich, *Ecological Politics in an Age of Risk*. Cambridge, Polity Press, 1995. (Hay trad. española: *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*, Barcelona, El Rouve Editorial, 1998).

Relaciona el aumento de la política ecologista con la transformación de la naturaleza por la tecnología moderna. Empezamos a preocuparnos por la *naturaleza* en un mundo en el que muy pocas cosas siguen siendo *naturales*.

Bernstein, Peter L., *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1996.

La mejor exposición sobre el riesgo con relación a la historia de la teoría de la probabilidad y el desarrollo de los mercados financieros. Bernstein demuestra cómo se han desarrollado formas cada vez más sofisticadas de cálculo del riesgo a través de los siglos.

Douglas, Mary, y Wildavsky, Aaron, *Risk and Culture: an Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, CA, University of California Press, 1982.

Los autores sostienen que el riesgo no puede definirse objetivamente. Lo que cuenta como "riesgo" depende de los valores asumidos por individuos o grupos.

Franklin, Jane (ed.), *The Politics of Risk Society*, Cambridge, Polity Press, 1998.

Una colección de artículos que abordan diferentes aspectos del riesgo en las sociedades contemporáneas.

Knight, Frank Hyneman, *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1921.

En este texto clásico el autor aplica el concepto de riesgo a la actividad económica y elabora una distinción entre *riesgo*

e *incertidumbre*. Mucha gente se ha visto influida por esta distinción: el riesgo puede calcularse, la incertidumbre no.

Raphael, Adam, *Ultimate Risk*, Londres, Bantam Press, 1994.

Una descripción interesante de los diversos problemas afrontados por la compañía de seguros Lloyd's. El autor mantiene que los problemas de Lloyd's en Londres nacieron de grandes deficiencias en la gestión del riesgo.

Royal Society, *Risk: Analysis, Perception, Management*, Londres, Royal Society, 1992.

Un informe *oficial* elaborado por la institución científica más respetable del Reino Unido. Generó una considerable controversia por su diferenciación entre el riesgo *objetivo* y el *subjetivo*.

Tradición

Ahmed, Akbar S., y Donnan, Hastings (eds.), *Islam, Globalization, and Postmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

Muestra los vínculos entre el aumento del fundamentalismo y la expansión de los medios de comunicación de masas. El fundamentalismo no es un fenómeno nacional, sino transnacional.

Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Nueva York, Routledge, 1992. (Hay trad. española: *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994).

Una reflexión provocativa sobre el resurgimiento y la significación de la religión en la actualidad. Las tradiciones religiosas no sólo no mueren, sino que se ven continuamente reavivadas.

Gross, David, *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*, Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1992.

Una interpretación del carácter cambiante de la tradición en el trasfondo de la teoría cultural.

Heelas, Paul; Lash, Scott, y Morris, Paul (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, Blackwell, 1996.

Una colección de artículos sobre el declive de la tradición en las sociedades contemporáneas. Se expresan puntos de vista diferentes sobre el alcance real del mismo y sus posibles implicaciones.

Hobsbawm, Eric J., y Ranger, Terence O., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Una obra clásica que muestra cómo muchas formas de comportamiento que consideramos inmemoriales en realidad se han creado recientemente.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996. (Hay trad. española: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997).

Un estudio ya famoso de las nuevas divisiones que surgen en la comunidad mundial en la época posterior a 1989. Huntington sostiene que las nuevas fuentes de conflicto en el mundo se centran en las antiguas líneas de fricción entre las diferentes civilizaciones religiosas.

Kepel, Gilles, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge, Po-

lity Press, 1994. (Hay trad. española: *La revancha de Dios*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991).

Un estudio excelente e interesante del resurgimiento del fundamentalismo. El libro se centra especialmente en las complicaciones de aplicar la idea de *fundamentalismo* al islam.

Kramnick, Isaac (ed.), *The Portable Enlightenment Reader*, Nueva York, Penguin, 1995.

Una selección de obras de los principales pensadores de la Ilustración en el siglo xviii. Incluye textos del barón de Holbach.

Marty, Martin E., y Appleby, R. Scott (eds.), *Fundamentalism Observed (The Fundamentalism Project*, vol. 1). Chicago, University of Chicago Press, 1991.

El primer volumen de un estudio sobre la naturaleza del fundamentalismo en el mundo contemporáneo.

Said, Edward W., *Orientalism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

En esta influyente obra el autor arremete contra nuestra imagen de otras culturas y tradiciones. En lugar de ser descripciones precisas, reflejan con frecuencia una elevada autoimagen de la cultura occidental.

Shils, Edward A., *Tradition*, Londres, Faber & Faber, 1981.

Una exposición general sobre la naturaleza de la tradición en sociedades y culturas diferentes. El autor cree esencial una visión positiva de la tradición para la continuidad y cohesión de las sociedades.

Vidal, Denis, "When the gods drink milk: empiricism and belief in contemporary Hinduism", en *South Asia Research*, 18, 1998.

Un estudio sobre el extraordinario suceso que ocurrió en India en 1995, cuando las imágenes de un dios con cabeza de elefante, Ganesh, y otras deidades *realmente* parecieron beber la leche que les había sido ofrecida.

Familia

Burgess, Adrienne, *Fatherhood Reclaimed: The Making of the Modern Father*, Londres, Vermilion, 1997.

Ofrece un análisis del carácter cambiante de la paternidad en las sociedades modernas. La autora sostiene que debería prestarse mayor atención a los derechos de los padres.

Coontz, Stephanie, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*, Nueva York, Basic Books, 1992.

Una crítica magistral de la nostalgia de formas pasadas de vida familiar. Coontz demuestra que nunca hubo una *edad dorada* de la familia.

Duby, Georges, *Love and Marriage in the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 1994. (Hay trad. española: *Arte y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1998).

Un estudio clásico sobre el matrimonio, el amor y la sexualidad en la Edad Media que muestra qué diferentes a ahora eran muchas actitudes claves.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 1, Harmondsworth, Penguin, 1981 (publicado por primera vez en 1976). (Hay trad. española: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI).

Una célebre explicación del aumento de la atención a la sexualidad en Occidente. Foucault mantiene que en la era

victoriana la sexualidad no fue simplemente reprimida. Más bien, los victorianos ayudaron a desencadenar nuestra fascinación por el sexo.

Goode, William J., *World Revolution and Family Patterns*, Nueva York y Londres, Free Press and Collier-Macmillan, 1963.

Un estudio clásico de los cambios que están ocurriendo en la familia a escala mundial. El autor sostiene que hay pautas comunes de cambio en muchos países y regiones diferentes del mundo.

Jamieson, Lynn, *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press, 1998.

El autor aborda la cuestión de cómo han cambiado las relaciones íntimas en la sociedad moderna, basándose en la evidencia empírica de una serie de países occidentales.

Laslett, Peter, *The World We Have Lost*, Londres, Methuen, 1965.

Un estudio clásico de la vida familiar en las generaciones pasadas que cuestiona muchos mitos sobre la familia.

McLanahan, Sara S., y Sandefur, Gary D., *Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

El mejor estudio sobre el impacto social y educativo de las familias monoparentales en Estados Unidos.

Phillips, Roderick, *Untying the Knot: A Short History of Divorce*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Un estudio ameno de la historia del divorcio en Europa y Estados Unidos.

Phoenix, Ann, *Young Mothers?*, Oxford, Polity Press, 1990.

Una exposición de los problemas de las madres adolescentes en la sociedad moderna.

Weeks, Jeffrey, *Sexuality*, Chichester, Ellis Horwood, 1986.

Una introducción entretenida y minuciosa al estudio de la sexualidad. El autor ofrece un análisis equilibrado de las diferentes divergencias sobre la naturaleza de ésta.

Democracia

Barber, Benjamin R., *A Place for Us: How to Make Society Civil and Democracy Strong*, Nueva York, Hill and Wang, 1998.

Una reflexión sobre la relación entre democracia, sociedad civil y poder corporativo. El autor sostiene que una democracia real necesita regulación del gobierno y del sistema financiero, además de una base sólida en la esfera civil.

Czempiel, Ernst O., y Rosenau, James N. (eds.), *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Aborda el surgimiento de nuevas formas de gobierno en respuesta a la globalización.

Dunn, John, *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford, Oxford University Press, 1992. (Hay trad. española: *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. - 1993 d.C.)*, Barcelona, Tusquets, 1995).

Una colección de artículos que abordan el desarrollo de la democracia en diferentes partes del mundo. Como su títu-

lo indica, el libro sugiere que todavía hay mucho camino que recorrer para hacer de la democracia una forma más universal y satisfactoria de gobierno.

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Londres, Hamish Hamilton, 1992. (Hay trad. española: *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992).

El autor defiende que hemos llegado al fin de la historia porque no hay alternativas al capitalismo y a la democracia liberal. Sin embargo, plantea la posibilidad de que este nuevo mundo traiga consigo nuevos motivos de descontento.

Held, David, *Models of Democracy*, 2ª ed., Cambridge, Polity Press, 1996. (Hay trad. española: *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1996).

Una reflexión sofisticada, pero amena, sobre diferentes concepciones de la democracia. El autor concluye con un conjunto de propuestas para el desarrollo democrático futuro.

Huntington, Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1991. (Hay trad. española: *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1994).

Una reflexión sobre la emergencia de instituciones democráticas en países que carecían de ellas, con una mirada crítica a algunas tesis explicativas sobre cómo y por qué ha ocurrido.

Ostrom, Elinor, *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Un análisis de cómo pueden conseguirse formas apropiadas de gobierno para problemas comunes que trascienden al Estado-nación.

Paolini, Albert J.; Jarvis, Anthony P., y Reus-Smit, Christian (eds.), *Between Sovereignity and Global Governance: The United Nations, the State, and Civil Society*, Londres, Macmillan Press, 1998.

Una serie de reflexiones sobre el desarrollo del gobierno global que sigue a los cambios que afectan a la soberanía de los Estados.

Rosenau, James N., *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1990.

El autor busca explicar la persistente confusión de la política mundial examinando los cambios políticos, sociales y económicos producidos desde la II Guerra Mundial. Sostiene que vivimos en un "mundo bifurcado" en el que el viejo sistema centrado en el Estado está siendo desafiado por un nuevo mundo multicéntrico de organizaciones no gubernamentales y otros grupos.

Índice analítico

adicción, 58, 59, 60
África central, 19
África subsahariana, 28
Alcohólicos Anónimos, 60
Alemania, 20, 44, 81, 83, 89
América Central, 84
América Latina, 20, 83
América del Sur, 84
amistad, 74
apartheid, 86
Arabia Saudí, 82
Argentina, 84
Asia, 21, 22, 84
Australia, 83
Austria, 83
autoritarismo, 61, 76
azandes, 35

Bangladesh, 84
Barcelona, 26
Bell, Daniel, 25
Berlín, 81
biodiversidad, 46
Brasil, 30, 84
BSE, 41, 47, 91

Cámara de los Lores, 89
cambio climático, 14, 40, 41
capitalismo, 36-38
capitalismo gansteril, 91
Chernóbil, accidente nuclear, 41
China, 35, 40, 45, 66, 67, 77, 82
  cultivos modificados genéticamente, 45, 46
  guardias rojos, 61
  inundaciones, 39, 40
  leyes matrimoniales, 66
ciencia y tecnología
  desconfianza ante, 14
comunicaciones por satélite, 23
contabilidad, libro de doble entrada, 37

contaminación, 45, 90
contracepción, 69
Corea del Sur, 84
corrupción, 89
cosmopolitismo, 58, 78
  sociedad global, 55, 91
Costa Rica, 83
costumbre, 40, 49, 51-55, 59
  véase también tradición
culturas tradicionales, 34, 35, 68, 69

Darwin, Charles, 60
democracia, 10, 16, 17, 75-78, 81-95, 108
  burla, 83
  emociones, 76-78, 91
  expansión de, 16, 94
  global, 14-22, 25, 28, 39, 41, 42, 46, 48, 55, 91-93
  lecturas seleccionadas, 97
  libre mercado, 85
  paradoja de, 85
  política, 21, 23, 25, 27, 30, 42, 61, 62, 66, 67, 75, 77, 78, 82, 85-92
  televisión, 19, 27, 29, 81, 86, 91
  variaciones de forma, 57
democratización de la democracia, 89-92
Derecho romano, 52
derecho de voto, 83
derechos humanos, 88, 94
derechos infantiles, 68
descentralización, 86
desigualdad, 28, 68, 78
destino, 35-37, 86
destradicionalización, 59
dictaduras militares, 83
dinero electrónico, 22
divorcio, 66, 71, 74, 106
Duby, Georges, 68, 105

ecológico, 28, 44, 47, 92, 93
  véase también biodiversidad
  cuestiones, 9, 34, 44, 87, 88, 91
  grupos de presión, 66, 90
  riesgos, 14, 15, 30, 34, 36-39, 43, 45-48, 92, 93
economía electrónica, 15, 22, 27, 86
Edad Media (europea), 34, 68, 105
Eilat, Israel, 33
elecciones, 82
encefalopatía espongiforme bovina (BSE), 41, 47, 90
entorno informativo, 88
Escandinavia, 71
escépticos, 20, 21, 23
escoceses, 25, 26, 49
Escocia, 50

España, 20, 26, 83, 84
español, idioma, 34
Estado del bienestar, 21, 37
Estados comunistas, 26, 88
Estado-nación, 21, 30, 88, 92, 93
Estados Unidos, 15, 24, 27, 31, 33, 60, 66, 71, 72, 78, 82, 85, 87, 89
  cambio climático, 14, 40, 41
  cultivos modificados genéticamente, 45, 46
  guerra fría, 30, 88
  mortalidad infantil (premoderna), 69
  radio, crecimiento de, 24, 27
Europa, 13, 27, 37, 51, 52, 54, 68, 69, 71, 78, 83, 93
  del Este, 26, 27, 82, 84, 86
  mediterránea, 84
  occidental, 69
  véase también Unión Soviética
exploradores, occidentales, 34

familia, 10, 16, 30, 40, 55, 65, 66-73, 76-78, 90, 105, 106
  véase también igualdad sexual
  crisis, 21, 67, 90
  efectos sobre la mujer, 78
  lecturas seleccionadas, 97
  tradicional, 16, 35, 39, 53, 54, 56, 57, 67-70, 72-74, 77, 78, 86
Filipinas, 84
filosofías *New Age*, 47
fin de la naturaleza, 37, 75
Finlandia, 83
Francia, 20, 24, 26, 30, 31, 89
Freud, Sigmund, 60
fundamentalismo, 16, 58, 60, 61, 62, 78, 103, 104

Gansu, China, 67
gays, 77
geopolítica, 30
global, 14-22, 25, 28, 39, 41, 42, 46, 48, 55, 91-93
  calentamiento, 15, 39, 41, 42
  véase también cambios climáticos
  desigualdad, 28, 68, 78
  mercado, 16, 20, 22, 29, 37, 50, 85, 90, 91
  pobreza, 24, 27-30, 34, 37, 39, 78
  sistema financiero, 26, 28
  sociedad de la información, 16, 23, 44, 86, 89, 91
globalización, 10, 15, 16, 19-21, 23-31, 39, 55, 56, 60, 62, 92
  cosmopolita, 16, 31, 55, 58, 60, 62, 63
  definición, 36, 70
  democracia, 75-78
  expresiones culturales, 27

lecturas seleccionadas, 97
mercados de capitales, 22, 29, 37
valores familiares, 25
Gran Bretaña, 30, 31, 45, 47, 54, 69, 71, 82, 89, 90
encefalopatía espongiforme bovina en, 41, 47, 90
Grecia, 84
grupos de interés, 88, 90
guerra fría, 30, 88

Held, David, 11, 92, 98, 108
Hemingway, Ernest, 94
Highlands, 49, 50
Hindutwa, 62
Hobsbawm, Eric, 50, 52, 103
Holbach, barón de, 51, 103
homosexualidad, 69, 70, 77
Hong Kong, 10, 26

igualdad de género, *véase* igualdad sexual
igualdad sexual, 65, 77
Ilustración, 13, 14, 51, 52, 54, 56, 103
incertidumbre, 15, 34-38
India, 29, 50, 56, 67, 84
industria folclórica, 57
ingeniería biológica, *véase* modificación genética
instituciones concha, 31, 72
Internet, 10, 24, 62
intervencionismo, 30
intimidad, 72-74
Irán, 61, 62
islam, 53, 103
Italia, 26, 83

Japón, 89
Jomeini, 62

Keegan, John, 10
Kosovo, 30, 94

Lancashire, 49
Leach, Edmund, 9, 10
lecturas seleccionadas, 97
leyes matrimoniales, 66
leyes de pobres, isabelinas, 37
libertad sexual, 78, 88
libre mercado, 85
Lloyd's, en Londres, 38, 101
lluvia ácida, 45
Londres, 22
Los Ángeles, 29
Lowlands, 50

Macedonia, 94
Malaisia, 29-30
Mandela, Nelson, 24
Marx, Karl, 14
marxismo, 14
Massachusetts, 22

matrimonio, 16, 40, 47, 65-73, 77, 79
véase también familia
concertado, 67
leyes, 66
mujer, efectos sobre, 78
significado cambiante de, 73
tradicional, 16, 25
medioambientales, cuestiones, 44
medios de comunicación, *véase* televisión
Mill, John Stuart, 83
modificación genética, 46
monarquías, semifeudales, 82
Mongolia, 84
monopolio de la información, 86
Morse, Samuel (código Morse), 23, 24
movimientos religiosos renovadores, 47
movimientos sociales, 90
véase también grupos de interés
mujeres, 16, 24, 68-71, 73, 78, 83
véase también igualdad sexual
derecho de voto, 83
igualdad de, 25, 68, 75, 76, 78
virtud de, 69
multinacionales, empresas, 27, 92
muro de Berlín, caída del, 81

Naciones Unidas, 93
natalidad, 67, 71
niños, 68, 71-77
Norteamérica, 21, 27, 45, 83
véase también Estados Unidos
Noruega, 83
Nueva Delhi, 10
Nueva Zelanda, 83

Oceanía, 83
Ohmae, Kenichi, 21, 99
ordenadores personales, 21, 23
organizaciones transnacionales, 93
Orwell, George, 14
otomano, Imperio, 53
Oxford English Dictionary, 61

pareja, 72, 73
percepción del yo, 59
política, 21, 23, 25, 27, 30, 42, 61, 62, 66, 67, 75, 77, 78, 82, 85-88, 90-92
política familiar, 66, 88
política parlamentaria, 85, 87
Polonia, 84
Portugal, 29, 83, 84
portugués, idioma, 34, 48
predicción actuarial, 41
I Guerra Mundial, 83
principio precautorio, 44, 45
probabilidad, 35, 41

procedimientos
democráticos, 87, 90
procesos democráticos, 85, 87, 92
proteccionismo, 29, 30
proteccionismo económico, 29
pruebas nucleares, 88
psicoanálisis, 60

Quebec, 26

racionalidad, 58
hostilidad a, 47
orígenes, 13
radicales, 21-23
radio, 24, 26
Ranger, Terence O., 50, 52, 103
Rawlinson, Thomas, 49
redes clientelares, 89
reforma constitucional, 89
Reino Unido
véase Gran Bretaña
relaciones, 40, 65, 70, 72-77
democracia de, 65-70
e igualdad, 66-70
relaciones puras, concepto, 74
religión, 13, 16, 36, 58, 61
reproducción, 69, 70
República Checa, 84
Revolución americana, 83
revolución de las comunicaciones, 86
Revolución Francesa, 83
Revolución industrial, 49
revoluciones televisivas, 27
riesgo
aspectos del, 36
capitalismo, 37
concepto de, 34, 35, 52
culturas tradicionales, 34-40
externo, 38, 39
gestión del, 37, 46
interno, 58
lecturas seleccionadas, 97
manufacturado, 38-46
origen del concepto, 33-35
política y, 87
Roma, 35
Rusia, 84, 91

sectas protestantes, 60
II Guerra Mundial, 109
seguros, 37, 38, 40
sexualidad, 16, 55, 65, 69, 70, 105, 106
redefinición de, 70
y reproducción, 69, 70
sida, 43
Silicon Valley, California, 26
sociedad civil, 90, 91
Suiza, 83
superhierbas, 46
Suráfrica, 86

Tailandia, 84
Taiwan, 84
tecnología
véase ciencia y tecnología
tecnología genética, 45
tecnología por cable (submarina), 23
televisión
y democracia, 27, 91
y el curso de la historia, 23, 81
emisoras, 27, 86
política, 27, 91
Texas, 33
Toronto Daily Star, 94
tradición
ciencia y, 56
fin de, 31, 49, 51, 56
guardianes de, 54, 61
idea de, 52
intelectual, 57
invención de, 50
lecturas seleccionadas, 97
política y, 49
transnacionalización, 93
tribunales europeos, 94

Unión Europea, 21, 26, 93
Unión Soviética, 26, 82, 84, 91

Vidal, Denis, 56, 104
vino tinto, 44
virtud femenina, 69

Washinton, 10
Weber, Max, 14
Wulfstan, arzobispo, 13

Zedong, Mao, 61